صفات خدا

در کلام اسلامی و کلام مسیحی

(قرون وسطی)



شاهد علی هادی

صفات خدا در کلام اسلامی و کلام مسیحی (قرون وسطا)

مشخصات کتاب

سرشناسه:علی هادی، شاهد

عنوان و نام پدیدآور:صفات خدا در کلام اسلامی و کلام مسیحی (قرون وسطا) [کتاب]/ شاهد علی هادی.

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)، 1393.

مشخصات ظاهری:215ص.؛ 5/14×5/21 س م.

فروست:پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلی الله علیه و آله؛ 863.

شابک:100000 ریال: 978-964-195-684-6 ؛ 105000 ریال(چاپ دوم)

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:چاپ دوم: 1394.

یادداشت:کتابنامه: ص. [211] - 215.

موضوع:خدا -- صفات

موضوع:کلام -- تحقیق

موضوع:کلام شیعه

موضوع:مسیحیت -- کلام

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP218/ع84ص7 1393

رده بندی دیویی:297/42

شماره کتابشناسی ملی:3658976

ص:1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

تقدیم به پیشگاه مقدس حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و والدین فداکار و دلسوزم که مشکلات را برجان خریدند تا در راه علم و حکمت کوشا باشم.

ص:2

صفات خدا در کلام اسلامی و کلام مسیحی قرون وسطا شاهد علی هادی

ص:3

ص:4

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش ها و چالش های نوینی در حوزه علوم انسانی فرا روی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای بندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می نماید. ازاین رو مطالعات و پژوهش های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری (دام ظله العالی) می باشد.

«جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمّدی صلی الله علیه و آله «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله» را تأسیس کرده است.

اثر حاضر با عنوان صفات خدا در کلام اسلامی و کلام مسیحی (قرون

وسطی) حاصل پژوهش فاضل گرامی شاهد علی هادی کوششی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالی.

در پایان لازم می دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته اند, سپاس گزارده، ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه های سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص:6

فهرست

مقدمه 7

بخش اول: کلام اسلامی

مقدمه 7

معتزله 7

اصول مذهب معتزله 7

اشاعره 7

اصول مذهب اشعری 7

امامیه 7

مدخل 7

مشکل اساسی در صفات 7

1. معتزله 7

صفات خداوند از دیدگاه بزرگان معتزله 7

واصل بن عطا و انکار صفات 7

1. نقد و بررسی دیدگاه واصل بن عطا 7

2. علل انکار صفات 7

دیدگاه ابوالهذیل 7

نقد و بررسی دیدگاه ابوالهذیل 7

دیدگاه نظّام 7

ص:7

1. فرق بین ذات و صفات از دیدگاه نظّام 7
2. نقد و بررسی دیدگاه نظّام 7
دیدگاه ابوعلی جبائی 7
نقد و بررسی دیدگاه ابوعلی جبّائی 7
دیدگاه ابوهاشم جبّائی 7
نقد و بررسی دیدگاه ابوهاشم 7
دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی 7
نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی 7
دلائل معتزله بر عدم زیادت صفات بر ذات 7
نقد و بررسی دلائل معتزله 7
خلاصه دیدگاه معتزله 7
2. اشاعره 7
دیدگاه اشعری درباره صفات خداوند 7
1. دلیل اول اشعری بر زیادت 7
نقد و بررسی دلیل اول 7
2. دلیل دوم اشعری بر زیادت 7
نقد و بررسی دلیل دوم 7
رابطه میان صفات و ذات 7
1. دیدگاه باقلانی 7

الف) صفات ذات 7

ب) صفات فعل 7

ج) رابطه صفات با ذات 7

2. دیدگاه امام الحرمین جوینی 7

3. دیدگاه امام غزالی 7

الف) صفات از دیدگاه غزالی 7

ب) قدمت صفات خداوند. 7

4. دیدگاه شهرستانی 7

صفات خدا از دیدگاه شهرستانی 7

5. دیدگاه فخر رازی 7

دلایل فخر رازی بر زیادت صفات 7

ص:8

6. دیدگاه تفتازانی 7

نقد و بررسی دلایل تفتازانی 7

3. امامیه 7

شیخ صدوق 7

1. دیدگاه شیخ صدوق درباره صفات 7

2. صدوق و عینیت ذات با صفات. 7

3. صفات ذات و صفات فعل 7

شیخ مفید 7

1. معنای صفت از دیدگاه شیخ مفید 7

2. صفات از دیدگاه شیخ مفید 7

شیخ طوسی 7

1. صفات از دیدگاه شیخ طوسی 7

2. مطلق بودن اوصاف 7

خواجه نصیر الدین طوسی 7

1. صفات خداوند از دیدگاه خواجه 7

2. صفات ثبوتیه و سلبیه 7

ابن میثم بحرانی 7

1. معنا شناسی اوصاف 7

2. صفات از دیدگاه ابن میثم 7

3. تقسیم صفات از دیدگاه ابن میثم 7

6. دیدگاه علامه حلی 7

1. معناشناسی اوصاف 7

2. صفات ذاتی خدا از دیدگاه علامه 7

3. قدرت خداوند بر افعال انسان 7

4. علم خداوند به معدوم 7

7. دیدگاه قطب الدین رازی 7

1. قطب الدین و نفی تشبیه 7

2. صفات خدا 7

8. دیدگاه فاضل مقداد سیوری 7

1. معنا شناسی اوصاف 7

ص:9

2. معانی و احوال 7

3. اراده خداوند 7

بخش دوم: کلام مسیحی مکتب کاپادوکیه 7

دیدگاه بازیلوس 7

1. صفات خدا 7

2. تثلیث 7

دیدگاه گرگوریوس نازیانزوسی 7

1. خداشناسی 7

2. تثلیث 7

دیدگاه گرگوریوس نیسایی 7

دیدگاه دیونیسیوس مجعول 7

خداشناسی 7

دیدگاه اگوستین 7

1. صفات خدا 7

2. تثلیث 7

دیدگاه بوئتیوس 7

1. خداشناسی 7

2. صفات خدا 7

3. علم خدا و اختیار انسان 7

4. مسئله شرور 7

5. تثلیث 7

دیدگاه جان اسکات اوریگن 7

1. صفات خدا 7

2. اسکات و تثلیث 7

دیدگاه توماس اکوئیناس 7

1. معناشناسی اوصاف 7

الف) نفی اشتراک معنوی 7

ب) نفی اشتراک لفظی 7

ص:10

ج) نظریه تمثیل 7

2. علم ما و خدا 7

3. علم خداوند 7

4. وحدت خداوند 7

5. تثلیث از دیدگاه توماس 7

نتیجه گیری، جمع بندی و مقایسه 7

دیدگاه معتزله 7

دیدگاه اشاعره 7

دیدگاه امامیه 7

مقایسه دیدگاه های معتزله، اشاعره و امامیه 7

معتزله و امامیه 7

دیدگاه متکلمان مسیحی 7

صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسیحی 7

تثلیث از دیدگاه متکلمان مسیحی 7

صفات خدا از دیدگاه کلام اسلامی و کلام مسیحی 7

منابع 7

ابن سینا، ابوعلی الحسین، الالهیات من الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعه الاولی، 1376 ه. ش 7

SUMMARY 7

ص:11

مقدمه

وظیفه علم کلام تبیین، اثبات و دفاع از اعتقادات دینی است (هر دینی که باشد) و در مباحث علم کلام بحث «خداشناسی» جایگاه ویژه ای دارد به طوری که همه مباحث حول آن می چرخد و اگر این بحث تضعیف شد، مباحث دیگر علم کلام نیز تضعیف خواهد شد، چون این بحث مبنا و بنیاد مباحث دیگر است.

ادیان مختلف در این که خداوند متعال وجود دارد، اختلافی ندارند بلکه اختلاف آنها در این است که خداوند چگونه است و چه صفاتی دارد؟ رای همین است که از زمان های قدیم این بحث (بحث صفات) مورد توجه دانشمندان ادیان مختلف بوده است که دیدگاه های متفاوتی در این باره ارائه داده و سؤالات گوناگونی را مطرح کرده اند.

یکی از مباحث مهم مورد سؤال دانشمندان، صفات خدا است. که اساساً چگونه می توان خدا را توصیف کرد؟ چگونه می توان در آستان او که منزه از زمان و مکان و جهت است، ایستاد و اعتراف کرد؟ چگونه می توان با این موجود نامرئی برتر از زمان و مکان سخن

گفت؟ نزدیک شدن به او یا دور شدن از او چه معنایی دارد؟ و چگونه می توان با او ارتباط برقرار کرد؟ این سؤال اول و اصلی آنها بود و به خیال خودشان، اگر این سؤال بی جواب می ماند دیگر جایی برای مطرح کردن دیگر مباحث اوصاف شناسی باقی نمی ماند. چون وقتی که صفات خدا بی معنا و غیرقابل درک می شد دیگر مجالی برای دیگر اوصاف الهی باقی نمی ماند. اما این شکاکیت به همین جا پایان نپذیرفت بلکه در قدم گفتند: اگر گفتیم می توان خدا را توصیف کرد، صفات او به چه کیفیتی خواهد بود؟ این جا به این مسئله مهم می خوریم که بعضی از الفاظ به کار رفته در متون دینی برای صفات خدا، مشترک بین خدا و انسان است، مثل «عالِم» که هم برای خدا به کار می رود و هم برای انسان یا «قادر» که هم برای خدا به کار می رود و هم برای انسان حال باید پرسید که معنای دقیق این صفات چیست؟ آیا این صفات برای خدا و برای انسان به یک معنا اطلاق می شود؟ به عبارت دیگر، آیا این الفاظ برای خدا و انسان به نحو اشتراک لفظی به کار می رود یا به عنوان اشتراک معنوی؟ اگر به عنوان اشتراک لفظی باشد و هر کدام بر معنایی دلالت کند آیا بین دو معنا تباین وجود دارد؟ اگر متباین باشد چگونه معنای اوصاف الهی را درک می کنیم؟ و اگر به عنوان اشتراک معنوی باشد آیا لازمه اش انسان انگاشتن خدا نیست؟ تکلیف اوصاف مشترک بین خدا و انسان چیست؟ چگونه می توانیم اینها را حل کنیم؟

خلاصه این که: آیا می توان خدا را توصیف کرد؟ اگر می توان، به چه کیفیتی؟ این بحثی است که ما در این کتاب دنبال می کنیم و سعی داریم که با نگاه به تمام جوانب آن تحلیل دقیقی از آن ارائه دهیم.

بحث خداشناسی از قدیمی ترین مباحثی است که بشر با آن سروکار داشته اند. ادیان و مذاهب مختلف تصاویر گوناگونی از این بحث ارائه داده اند اما همه آنها در یک چیز مشترک بودند و آن اعتقاد به وجود خداوند است. آنها معتقد بودند که خداوند متعال وجود دارد ولی آن چه مورد اختلاف و افتراق واقع شد، اوصاف خداوند است که هر یک از ادیان تصور خاصی از خداوند ارائه کرده اند، لذا این بحث مورد توجه دانشمندان بوده است خصوصاً در ادیان ابراهیمی این بحث کرد بیشتری پیدا کرده بود. در مسیحیت و اسلام نیز این بحث از همان ابتدا مورد توجه بوده و دانشمندان بحث های زیادی در این باره ایراد کرده اند.

نکته قابل توجه این که این بحث به صورتی که در کتاب حاضر مطرح گردیده، مورد توجه واقع نشده است. هر چند بحث های پراکنده ای در این باره مطرح شده است ولی تا جایی که نویسنده اطلاع دارد تاکنون تحقیق مستقلی به این موضوع اختصاص نیافته است و ظاهراً این اولین تحقیق مستقل در این موضوع است.

امروزه مقایسه موضوعات از دیدگاه مکاتب مختلف اهمیت بسزایی دارد، چون هم زمینه های هم اندیشی و هم فکری را هموار می کند و هم نقاط قوت و ضعف را در مقابل دیگران نشان می دهد و محققین می توانند برای رشد مکتب خود از آن نقاط استفاده کنند.

موضوع این کتاب، «مقایسه دیدگاه های کلام اسلامی و مسیحی» است که در ابتدا به بررسی کلام اسلامی و سپس کلام مسسیحی درباره صفات خدا پرداخته و در نهایت نتیجه گیری شده است.

مقایسه و تطبیق دیدگاه های این دو دین بزرگ اهمیت ویژه ای دارد و می تواند موجب همفکری بیشتر این دو مکتب شود.

در پایان تشکر فراوان دارم از اساتید محترمی که در راه علم و معرفت راهنمای حقیر بوده اند؛ به خصوص جناب حجه الاسلام و المسلمین آقای علی نامدار و جناب دکتر علی که با راهنمایی های گرانقدر خود در بهتر شدن این اثر، تأثیر فراوانی داشتند. هم چنین از مدیر مرکز جهانی علوم اسلامی جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر اعرافی و همه افرادی که در تدوین و تهیه این کتاب یاری رساندند.

ص:16

بخش اول کلام اسلامی

اشاره

ص:17

ص:18

مقدمه

قبل شروع بحث، ابتدا به تعریف واژگان و اصطلاحات می پردازیم.

صفت: مراد از صفت، مشتقّات است و مبادی مشتقات در کلام، معنا خوانده می شود. بنابراین علم و قدرت، معنا بوده و عالم و قادر، صفات اند. به عبارت دیگر، هرگاه ذات و ماهیت را از جهت موصوف بودن به وصف یا معنای خاص در نظر بگیریم، واژه صفت به کار می رود.

فرق صفت با اسم آن است که صفت بر خصوصیتی که در ذات است، دلالت می کند درحالی که اسم بر خود ذات دلالت می کند.

تشبیه: مراد از تشبیه در بحث صفات آن است که خداوند متعال را با انسان تشبیه کنیم و اوصاف الهی را مانند اوصاف انسان بدانیم، به شکلی که شباهت خدا و انسان لازم آید. به عبارت دیگر خداوند را به شکلی وصف نمائیم که انسان وارانگاری خداوند لازم آید.

تنزیه: منظور از تنزیه آن است همان گونه که عقول انسانها را در حد وسعت خود قادر بر شناخت خداوند بدانیم، خداوند را نیز منزه از صفاتی بدانیم که لازمه آن تشبیه خالق به مخلوق باشد. به تعبیر دیگر،

سلب صفات خلق از خالق را «تنزیه» می نامند.

تعطیل: مقصود از تعطیل در مباحث خداشناسی، تعطیل عقول از شناخت خداوند متعال می باشد؛ به این معنا که معتقد شویم عقل انسان نمی تواند خداوند را بشناسد. بنابراین نباید درباره خداوند به بحث و نظر پرداخت چون او بالاتر از عقول انسانها است و عقول توان درک او را ندارند؛ بنابراین بحث، فکر و نظر درباره او راهی به جز گمراهی ندارد.

علم کلام، علم تبیین و دفاع از عقاید است و این علم در امت های قبل از اسلام نیز شناخته شده بود. هم در کلام اسلامی و هم در کلام مسیحی مکاتب گوناگونی ظهور کردند که به بررسی معروف ترین آنها می پردازیم. در کلام اسلامی سه مکتب بیش از دیگر مکاتب معروف شده اند. که عبارتند از معتزله، اشاعره و امامیه.

معتزله

در صدر اسلام که علم کلام اسلامی تازه رواج یافته بود، امامان معصوم کلاس های درس داشتند ولی به علت سیاست حکومت های وقت نمی توانستند به طور علنی این دروس را برگزار کنند. در آن زمان یکی از کسانی که اجازه داشت به تحقیق در کلام بپردازد، «حسن بصری» بود که مجلس درس داشت و شاگردان زیادی برای کسب فیض نزد ایشان می آمدند. یکی از مسائل بسیار جنجال برانگیز در آن زمان «حکم مرتکب گناه کبیره» بود. خوارج، مرتکب گناه کبیره را کافر می دانستند ولی بعضی از مسلمانان، مرتکب گناه کبیره را مؤمن می دانستند. در چنین شرایطی واصل بن عطا که از شاگردان حسن بصری بود، رأی جدیدی ابراز کرد و گفت: «ایمان» اسم مدح بوده و عبارت از مجموعه صفات پسندیده

است که مرتکبان کبایر فاقد برخی از این صفات اند. «فسق» نیز اسم ذم است، لذا فاسقان را نمی توان مؤمن نامید. در نتیجه باید گفت: فسق، حد وسط میان ایمان و کفر بوده و مرتکبان کبایر نه مؤمن اند و نه کافر. از آنجا که در قیامت، انسان ها دو گروه بیش نیستند، گروهی اهل بهشت و گروهی اهل دوزخ، و بهشت نیز جایگاه مؤمنان است، لذا اگر بدون توبه از دنیا بروند در جهنم خواهند بود. این نظریه به عنوان «منزله بین المنزلتین» معروف شد که یکی از اصول معتزله به شمار می رود.(1)

اصول مذهب معتزله

مذهب معتزله بر پنج اصل استوار است که هر کس به آنها اعتقاد داشته باشد، معتزلی خوانده می شود. «ابوالحسن خیاط» که از مشایخ کلام معتزله است می گوید:

الاصول الخمسه یقوم الاعتزال، من اعتقد به جمیعا کان معتزلیا و هی: التوحید و العدل و الوعد و الوعید و المنزله بین المنزلتین والامر بالمعروف و النهی عن المنکر.(2)

اعتزال بر اصول پنج گانه استوار است که هر کس به همه آنها معتقد باشد، معتزلی است. این پنج اصل عبارتند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امربه معروف و نهی از منکر.

توضیح اجمالی پنج اصل:

1. توحید؛ یعنی عدم تکثر ذات و صفات

2. عدل؛ یعنی خداوند متعال عادل است و هیچ ظلمی نسبت به

1- (1) شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، ج 1 ص 59.
2- (2) خیاط، ابوالحسن، الانتصار، ص 12.

کسی روا نمی دارد و ظالم نیست.

3. وعد و وعید؛ یعنی خداوند متعال به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کفر معصیت داده است و همان طور که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت معصیت کاران نیز حتمی است. پس آمرزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد؛ از این رو مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی گیرد.

4. منزله بین المنزلتین؛ یعنی مرتکبان گناهان کبیره، مثلاً شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها نه مؤمن اند و نه کافر بلکه آنها فاسق اند و فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

5. امر به معروف و نهی از منکر: نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر این است که اولاً، راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است پاره ای از معروفها و منکرها را مستقلاً تشخیص دهد. ثانیاً، مشروط به وجود امام نیست و وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوائی باشد و خواه نباشد. تنها بعضی از مراتب آن است که اجرای آن بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل اقامه حدود شرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.

بنابراین شناخت معتزله با این پنج اصل ممکن است و اگر یکی از اینها را فاقد باشد، از معتزله نخواهد بود.

اشاعره

اشاعره در تاریخ کلام اسلامی، اسم گروه خاصی است که در مقابل دیگر مکاتب اسلامی قد علم کرده و در اکثر مبانی اعتقادی با

گروه های معتزله و امامیه اختلاف نظر دارند. دانشمندان، مؤسس این گروه را «ابوالحسن اشعری» می دانند که از شاگردان «ابوعلی جبائی» است و به مدت 40 سال نزد او درس خوانده است؛ از این رو 40 سال مذهب اعتزال را اختیار کرده بود و به عنوان امام این مذهب شهرت داشت. درباره علت کناره گیری اشعری گفته اند که او پیامبر صلی الله علیه و آله را در خواب دید که به او فرمودند: ای علی! اندیشه هایی را که از من روایت شده یاری کن که همان ها حق است. پس از آن بود که اشعری از اعتزال کناره گرفت. علت های دیگری نیز در تاریخ کلام اسلامی برای این موضوع ذکر شده که از جمله اعتکاف او و مناظره او با ابوعلی جبائی است. البته مناظره بسیار مشهور بوده و درباره صلاح و اصلح است.

در این مناظره اشعری درباره سه برادر که یکی به کفر، دیگری به ایمان و آن دیگری در خردسالی درگذشته است، از جبائی می پرسد.

جبائی پاسخ می دهد: مؤمن از اهل درجات، کافر از اهل درکات و صغیر از اهل نجات است.

اشعری می گوید: اگر بچه بخواهد در زمره اهل درجات قرار گیرد آیا ممکن است یا خیر؟

جبائی پاسخ داد: نه. زیرا به او گفته خواهد شد که برادر مؤمن تو در نتیجه انجام عبادات و طاعات به این درجه رسیده است.

اشعری می گوید: اگر بچه بگوید: من تقصیر ندارم، اگر مرا زنده نگه می داشتی من هم مانند او به عبادت می پرداختم. جواب خدا چیست؟

جبائی گفت: خدا به او خواهد گفت من می دانستم اگر زنده می ماندی مرتکب گناه می شدی و در نتیجه عتاب می دیدی. بنابراین من

مصلحت تو را رعایت کرده قبل از تکلیف تو را میراندم.

اشعری می گوید: اگر کافر گوید: خداوندا! تو حال مرا می دانستی پس چرا جانب مرا رعایت نکردی، جواب خدا چه خواهد بود؟

جبائی که درمانده شده بود گفت: تو دیوانه ای، اشعری پاسخ داد، خیر؟ من دیوانه نیستم بلکه خر شیخ در گل مانده است.(1)

پس از آنکه اشعری از معتزله کناره گرفت، مخالفت های شدیدی را علیه معتزله آغاز کرد که این مخالفت ها اختلافات زیادی را بین این دو مکتب به دنبال داشت.

اصول مذهب اشعری

1. ما به خدا، فرشتگان، کتابها، پیامبران وی و به آن چه راویان موثّق از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل کرده اند، اعتقاد داریم و خدا را به یگانگی و یکتایی می پرستیم و بهشت و دوزخ و رستاخیز را بی هیچ گمانی باور داریم.

2. ایمان داریم به این که خدا بر عرش مستوی است (مضمون آیات قرآنی: اعراف/ 54؛ یونس/ 3؛ رعد/ 2؛ طه/ 5؛ فرقان/ 59؛ سجده/ 4؛ حدید/ 4) و این که او را «وجه» و «یدین» است «بلاکیف» (بی پرسیدن یا اندیشیدن به این که «چگونه») و «عین» است «بلاکیف» و علم و سمع و بصر است که همه اینها مضمون آیات قرآنی است.

3. اعتقاد داریم به این که سخن خدا غیرمخلوق است.

4. هیچ خوبی و بدی در زمین نیست، مگر به خواست خدا. همه چیز به خواست خداست و هیچ کس هیچ کاری نمی تواند بکند، مگر این که خدا آن را بخواهد. ما از خدا بی نیاز نیستیم و نمی توانیم از علم خدا

1- (1) تحقیقی در مسائل کلامی، ص 36، به نقل از ابن خلکان.

بیرون رویم. آفریدگاری جز خدا نیست، کارهای بندگان آفریده خداست و مقدّر از سوی وی. خداست که مؤمنان را توفیق طاعتِ خود بخشید و لطف خود بر ایشان ارزانی داشت و به مهر در ایشان نگریست و راست و استوارشان ساخت و رهنمونشان گشت. خدا کافران را گمراه کرد و هدایت نفرمود و به لطف خود ایمان را بر ایشان ارزانی نداشت.

این ها همگی مضمون آیات فراوانی در قرآن مجید است.

5. مؤمنان در آخرت خدا را با دیدگان می بینند، چنان که ماه در شب چهارده دیده می شود. رؤیت خدا را در این جهان موسی * از وی خواست، ولی خدا بر کوه تجلّی کرد و آن را درهم کوبید و بدین سان به موسی * نشان داد که او را در دنیا نخواهد دید. در این مورد هم آیات صریحی در قرآن هست.

6. انجام دهنده گناهان بزرگ، برخلاف گفته خوارج، کافر نیست و جاودان در آتش نمی ماند، بلکه برخی از گناه کاران پس از آن که چندی عذاب چشیدند، با شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله از دوزخ بیرون می آیند و به بهشت می روند. کسی را نمی توان بهشتی یا دوزخی دانست، مگر آنکه پیامبر صریحاً او را نوید یا بیم داده باشد. عذاب قبر، حوض، میزان، صراط و زنده شدن پس از مرگ، همگی حق است و ایمان عبارت است از گفتار و کردار.

7. احترام خلفای راشدین واجب است.

8. خدا در روز رستاخیز می آید، چنان که خود فرموده است: وَ جاءَ رَبُّکَ وَ المَلَکُ صَفًّا صَفًّا .(1)

9. نمازهای واجب و عید و جمعه باید با جماعت خوانده شود، چه

1- (1) فجر، آیه 22.

با امامت فردی نیک باشد، چه با غیر او؛ چنان که «عبدالله بن عمر» پشت سر «حجاج بن یوسف ثقفی» نماز می خواند.

10. در هر حال باید فرمانبردارِ حاکمانِ مسلمان بود و اگر ایشان از حال استقامت بیرون روند، خروج بر ایشان با سلاح جایز نیست.

11. هرکس می میرد یا کشته می شود، به اجل (اجل معین شده از سوی خدا) می میرد و هرکس روزی می خورد (حلال یا حرام)، روزی او از سوی خدا مقدّر شده است.

12. شیطان موجود است و وسوسه های او در کشاندن انسان به افکار و اعمال و اقوال زشت و ناهموار تأثیر دارد.(1)

امامیه

یکی از مکاتب مهم کلام اسلامی، مذهب امامیه می باشد. این مکتب از اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) پیروی می کنند که از همان صدر اسلام در تبیین و دفاع از دین خدمات بی نظیری را به جهان اسلام هدیه دادند. امامیه بر پنج اصول دین معتقدند که عبارتند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. بر خلاف دیگر مکاتب، امامیه بر امامت بعد از پیامبراسلام معتقدند و امامان معصوم (علیهم السلام) بعد از پیامبراسلام را معصوم و مرجع علمی و دینی خود می دانند. منبع دین را قرآن و احادیث نبوی می دانند و عقل و اجماع را نیز معتبر می دانند. عقاید را از طریق عقل به دست می آورند و کلام معصومین را نیز مانند پیامبر، حجت می دانند.

علمای امامیه که شاگردان امامان معصوم علیهم السلام می بودند، خدمات ارزنده ای برای بقای این مکتب کردند. پس از امامان معصوم علیهم السلام افرادی

1- (1) اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الدیانه، ص 8.

مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم، و پس از غیبت نیز مرحوم شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ مفید از بزرگان این مکتب به شمار می روند که هر یک مرجع علمی روزگار خود بودند. این مکتب با راهنمائی های امامان در هیچ یک از مسائل علمی گیر نکرده بلکه با شجاعت تمام و منطق قوی در هر زمان جواب های مستدلّ قوی به مسائل مشکل علمی ارائه داده اند. البته در بعضی از منابع قدیمی ملل ونحل نویسان در شناساندن این مکتب، مغرضانه قضاوت کردند و به این مکتب «رافضه» و «غالی» لقب دادند که عاری از حقیقت و نشان از بی اطلاعی نویسندگان این کتاب ها است.

مدخل

همان گونه که از اسم کتاب معلوم است، ما از منظر کلام اسلامی و کلام مسیحی به مسئله صفات خواهیم پرداخت و در کلام اسلامی - که بخش اول کتاب را در بر می گیرد - دیدگاه های سه مکتب بزرگ کلام اسلامی یعنی معتزله، اشاعره و امامیه مسئله را بررسی خواهیم کرد؛ در هر مکتب سعی خواهیم کرد که از بنیانگذاران مکاتب آغاز کرده و نظر بزرگان آن مکاتب را تبیین نمائیم.

مکتب معتزله، که مؤسس آن را «واصل بن عطا» می دانند، در مسئله صفات، به عینیت ذات با صفات اعتقاد دارند. واصل و دیگر بزرگان این مکتب از این دیدگاه دفاع می کنند، هر چند ابوهاشم جبائی و پیروان او تفسیر دیگری برای حل این مسئله ارائه می دهند ولی اصل ادعای آنها عینیت ذات با صفات است.

مکتب اشاعره که «ابوالحسن اشعری» بنیانگذار آن است، به زیادت صفات بر ذات تأکید می کنند و معتقدند که صفات عین ذات نیستند بلکه

صفات زائد بر ذات و قائم به ذات هستند. بزرگان این مکتب همچون ابوالحسن اشعری و باقلانی تا فخر رازی، غزالی و تفتازانی از این دیدگاه دفاع می کنند و با عینیت ذات با صفات مخالفت می کنند.

مکتب امامیه نیز مانند معتزله از عینیت صفات با ذات دفاع می کند و معتقدند که صفت، مفهومی است که ذهن ما از کمالات بی انتهای خداوند حاصل می کند که هرچند در مفهوم با ذات مغایرت دارد ولی در مصداق عین ذات است و هیچ اختلاف و تغایری بین ذات و صفات نیست.

مشکل اساسی در صفات

قبل از بحث درباره دیدگاه بزرگان معتزله، توضیح یک نکته ضروری است که مشکل اساسی در صفات خداوند بین مکاتب مختلف چیست؟

بحث صفات خداوند در کلام، یکی از بنیادی ترین مباحث کلامی است که زیربنای مباحث خداشناسی به شمار می رود. البته این بحث تازه و جدیدی نیست بلکه از دیر باز در کلام، خصوصاً در کلام اسلامی مورد توجه دانشمندان بوده است. همه ابحاث صفات پیچیدگی خاصی دارند و به همین علت است که دانشمندان از همان ابتدا، اختلافات زیادی درباره این موضوع داشتند، به طوری که تصوری غیر از تصور خودشان را در این باره سبب شرک می دانستند که این اختلاف، در نظام اجتماعی نیز موجب مشکلات سنگینی شد. مسئله خلق قرآن در زمان خلفای عباسی مشکلات اجتماعی زیادی را به دنبال داشت که سرچشمه آن همین مسئله صفات بوده است. این اختلافات تنها برای این بود که تصور یک گروه از اوصاف خداوند با تصور دیگر، فرق می کرد.

در جامعه صدر اسلام، این بحث که آیا خداوند به اوصافی مانند

علم، قدرت، حیات،... توصیف می شود یا نه، مطرح نبود؛ چون از طرفی اساس عقاید اسلام بر توحید است (قل هو الله احد) و توحید یعنی وحدانیت خداوند و نفی تعدد و تکثر از آن. از طرف دیگر قرآن اوصاف زیادی برای خداوند ذکر کرده است و چون جامعه اسلامی جامعه تابع قرآن بود لذا کسی درباره این مسئله سؤال نمی کرد که آیا خداوند اوصافی دارد یا نه؟ بلکه با راهنمایی قرآن همه قبول کرده بودند که خداوند به اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و.... توصیف می شود. اختلاف زمانی پیش آمد که آنها خواستند اوصاف وارده در قرآن را با ذات خداوند تفسیر کنند و بفهمند که چه رابطه ای در این میان است. در این جا پرسش های زیادی مطرح شد مانند:

صفت عالم و قادر یعنی چه؟ آیا او عالم است به علمی که قائم به ذات است و قادر است به قدرتی که قائم به ذات او ست؟ آیا این صفات عین ذات اند یا زائد بر ذات؟ آیا این صفات قدیم اند یا حادث؟ وقتی ذاتی که قدرت و علم قائم به اوست، قدیم باشد پس قدرت و علم نیز قدیم خواهد بود؟ این صفات با وحدانیت خداوند چگونه قابل جمع است؟

در پاسخ به این سؤالات دیدگاه های متفاوتی ابراز شد و هر گروهی تفسیر مخصوصی را ارائه دادند. معتزله و امامیه اجمالاً قایل به عینیت صفات با ذات شدند - البته در تفسیر اینها نیز اختلاف است - ولی اشاعره به زیادت صفات بر ذات معتقد شدند.

بنابراین در تفسیر رابطه ذات با صفات بود که این مکاتب اختلاف پیدا کردند و برای چاره آن، هر کدام تفاسیر مختلفی را با توجه به اعتقادات و طرز تفکر خود ارائه کردند که موجب اختلافات شدید در این مسئله شد.

ص:30

1 معتزله

صفات خداوند از دیدگاه بزرگان معتزله

صفات خداوند یکی از اساسی ترین موضوعاتی بود که ذهن دانشمندان را به خود جلب کرد و موجب بحث های زیادی در این باره شد. مکاتب مختلف دیدگاه ها و تفاسیر گوناگونی از این مسئله ارائه کرده اند که یکی از آن مکاتب تأثیرگذار در این زمینه مکتب معتزله می باشد. پیروان این مکتب شدیداً عقل گرا بودند و این خصوصیت در بیشتر مباحث مکتب چشمگیر است. ما سعی خواهیم کرد مسئله صفات خداوند را از منظر بزرگان این مکتب بررسی نمائیم.

واصل بن عطا و انکار صفات

اشاره

بحث صفات نزد بزرگان معتزله اهمیت خاصی داشت و به همین جهت با دیگران برخورد بسیار تندی داشتند و آنها را مشرک می دانستند. البته این برخورد یک طرفه نبود بلکه دیگران نیز بر معتزله خرده می گرفتند و کلمات تندی درباره معتزله به کار می بردند. علت این همه جنجال، اختلاف نظری بود که دیگران (اشاعره، واقفیه و...) با معتزله در بحث صفات داشتند. چون اشاعره

دیدگاه خاصی درباره صفات خدا داشتند که از نگاه معتزله منجر به قدیم بودن اوصاف الهی می شد؛ آنها می گفتند که اگر کسی معنای صفت را قدیم بداند، معتقد به دو خدا شده است.

واصل بن عطا(1) که از بنیانگذاران معتزله به شمار می رود با این تفکر که خدا اوصافی دارد که قدیم اند، به شدت مخالفت می کند و و آن را نفی می کند و معتقد است که خداوند اوصاف زائد بر ذات ندارد بلکه اوصاف او عین ذات او ست.

شهرستانی در کتاب الملل و النحل، آنجا که درباره قواعد اعتزال از دیدگاه اعتزال صحبت می کند، می گوید:

«القول بنفی صفات الباری تعالی من العلم و القدره و الاراده».(2)

به بیان او، واصل بن عطا صفات باری تعالی مانند علم، قدرت و اراده را نفی می کند و منکر این صفات شده است. البته شهرستانی فقط به همین اکتفا نمی کند بلکه بعد از این بیان به علت انکار واصل بن عطا از صفات می پردازد و می گوید:

و کان واصل بن عطا یشرع فیها علی قول ظاهر و هو الاتفاق علی استحاله وجود الهین قدیمین ازلیین قال: ومن اثبت معنی صفه قدیمه فقد اثبت الهین.(3)

1- (1) مورخان اتفاق نظر دارند که واصل بن عطا در سال 80 هجری قمری (699-700 م) در مدینه طیبه دیده به جهان گشود. وی در مدینه از وابستگان و موالی بنی ضبه یا بنی مخزوم بود. او هم چنین به بصره کوچ کرد و در آنجا پیوسته در درس حسن بصری حضور یافت و نیز با شخصیت های بزرگی چون جهم بن صفوّان و بشّار بن برد شاعر آشنا شد و با خواهر عمرو بن عبید ازدواج کرد. واصل بن عطا در سال 131 هجری قمری (748-749 م) چشم از جهان فرو بست. (اندیشه های کلامی، ص 101).
2- (2) شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 60.
3- (3) همان، ص 65.

شهرستانی علت انکار صفات را این می داند که اگر ما معتقد به اوصاف از نگاه اشاعره شدیم لازمه آن تعدد قدما خواهد بود و هر کسی که به تعدد قدما قائل شد، به تعدد الهه قائل شده است. پس واصل بن عطا دلیل بطلان این دیدگاه را تعدد قدما می داند؛ زیرا اگر اوصاف خداوند زائد بر ذات و مستقل از ذات باشد، آنها نیز مانند خداوند، قدیم خواهد بود که در این صورت تعدد قدما لازم خواهد آمد که از دیدگاه واصل بن عطاء و معتزله تعدد قدما محال است؛ لذا برای این که به چند خدا قائل نشویم باید این گونه اوصاف را نفی کرد.

همین قول را دیگران نیز از شهرستانی گرفته اند و قائل شده اند که واصل، منکر صفات باری تعالی است؛ یعنی می گوید که واصل معتقد به این است که برای خداوند صفتی وجود ندارد.

بیشتر بزرگان بر این باورند که واصل بن عطا صفات خدا را نفی می کند و برای همین این دیدگاه را به واصل نسبت می دهند و معتقدند او منکر صفات خداوند شده است و برای کلامشان دلیل نیز می آورند.

1- نقد و بررسی دیدگاه واصل بن عطا

هر چند در میان دانشمندان، معروف است که واصل بن عطا منکر صفات خداوند است و اوصاف الهی را از خداوند نفی می کند ولی به نظر می رسد برای این گفته دلیل متقن و قانع کننده ای ارائه نداده اند. آن چه آنها ذکر کرده اند یک سلسله دلایل بر نفی صفات زائد بر ذات است. این سخن از خود کلام شهرستانی که غرض واصل را از نفی صفات تبیین می کند نیز به دست می آید. شهرستانی می گوید:

و کان واصل بن عطاء یشرع فیها علی قول ظاهر و هو الاتفاق

ص:33

على استحاله وجوه الهین قدیمین ازلیین قال: ومن اثبت معنی صفه قدیمه فقد اثبت الهین.(1)

هیچ شکی نیست که در این دیدگاه، واصل بن عطا در مقابل این نظر که صفات زائد بر ذات اند، ایستاده و صفات ایجابیه مانند علم، قدرت و اراده به این معنا را نفی کرده است؛ چرا که دانشمندان معتقد به این دیدگاه برای صفات، حقیقت مستقلی قائل بودند و اوصاف الهی را زائد بر ذات می دانستند و به همین علت بود که تعدد قدما لازم می آمد. ولی واصل بن عطا این گونه صفات را نفی می کند چون معتقد است که تعدد قدما لازم می آید و هر کس که قائل بر تعدد قدما شد به چند خدایی قائل شده و مشرک است. واصل بن عطا منکر این دیدگاه شده و تفسیر دیگری از آن ارائه داده است. او معتقد است که صفات خداوند زائد بر ذات نیستند و چون با این دیدگاه تعدد قدما لازم می آید لذا این دیدگاه یعنی صفات زائد بر ذات را باید نفی کرد. ایشان مطلق صفات را نفی نکرده بلکه فقط دیدگاه صفات زائد بر ذات را نفی می کند. برای همین نمی توان به او منکر صفات گفت بلکه در حقیقت او منکر صفات زائد بر ذات است.

2- علل انکار صفات

برای انکار صفات توسط واصل بن عطا توجیهاتی نیز ذکر شده که به بعضی از آنها اشاره می کنیم.

1. واصل بن عطا صفات ایجابیه (زائد بر ذات) مانند علم قدرت و اراده را نفی کرده؛ زیرا اگر اینها ثابت شود امر بر مسلمانان مشتبه می شود و برای این اوصاف مصادیق فرض می کنند. مانند نصاری (مسیحیان) که اعتقاد به رب، ابن و روح القدس دارند.

1- (1) الملل و النحل، ج 1، ص 60.

نفی صفات ایجابی به این معنا نیست که واصل اعتقاد به آن ندارد بلکه تأکیدی است بر عدم تشابه خدا و انسان یا بین خدا و مخلوقات و یا - همان طور که اشاره شد - به علت تعدد قدما این سخن را گفته است.

2. وقتی واصل نفی صفات زائد بر ذات کرده معنایش این است که صفات خدا عین ذات اند، پس خدا متصف به علم می شود ولی علم او همان ذاتش است.(1)

بنابر آن چه گذشت، روشن می شود که واصل بن عطاء منکر صفات زائد بر ذات بوده، نه مطلق صفات. این توجیهات سه گانه ممکن است قابل خدشه باشد ولی اشاره دارند به این که انکار واصل از مطلق صفات نبوده بلکه از صفات زائد بر ذات بوده است که اگر این طور باشد راه به خطا نرفته است.

دیدگاه ابوالهذیل

اشاره

ابوالهذیل(2) در نزد معتزله مقامی شامخ داشت و معتزله برای او احترام خاصی قایل بودند. او یکی از پیشگامان معتزله بوده و پیروان بسیاری داشته که به «هذیلیه» معروف بودند. شهرستانی در الملل و النحل، عقاید خاصی را که ابوالهذیل در میان معتزله به صورت منحصر به فرد ابراز

1- (1) السلیمان الشوایشی، واصل بن عطا و ارائه، ص 152.
2- (2) ابوالهذیل محمد بن الهذیل العبدی، ملقب به «علّاف» که منزل او در بصره در علافین بوده است، از بزرگترین علمای معتزله و صاحب مقالات و مناظرات فراوان است. ابن المرتضی شش کتاب در در مخالفین را از آن او می داند. احتمال شیعه گری او نیز داده شده است و او علی بن ابیطالب * را بر عثمان ترجیح داده است و این دلیل شیعه گری در آن عصر بوده است. ولادت ابوالهذیل در سال 135 هجری قمری و وفات او 235 هجری قمری بوده است. (پایان نامه، کاوشی در رابطه با ذات و صفات).

داشته، در ده قاعده خلاصه کرده است. قاعده اول آن مربوط به صفات خداوند متعال است که به بحث ما مربوط است.

قاعده اول: «ان الباری تعالی عالم بعلم، و علمه ذاته، قادر بقدره، و قدرته ذاته، حی بحیاه، و حیاته ذاته»؛(1) خداوند است به علم است و علم او ذات اوست، قادر به قدرت است و قدرت او ذات اوست و حی به حیات است و حیات او ذات اوست.

شهرستانی بعد از بیان این دیدگاه، تأکید می کند که ابوالهذیل علاف این دیدگاه را از فلاسفه ای گرفته بود که عقیده داشتند در ذات واحد به هیچ وجه کثرت نیست و صفات، معانی قائم به ذات و ورای ذات او نیستند، بلکه این صفات (عین) ذات او هستند و همه به اموری سلبی یا به لوازم باز می گردد. بعد از ذکر این نقاط او به بیان تفاوت میان این دو سخن می پردازد که «او به ذات خویش عالم است نه به واسطه علمی». و «او عالم است به علمی که علم او ذات اوست». تفاوت دیگر این دو گفتار آن است که معتقد به سخن نخست، صفت را نفی می کند و دومی ذاتی را ثابت می داند که بعینه صفت است یا صفتی را ثابت می داند که بعینه ذات است.(2)

اشعری نیز در مقالات الاسلامیین، درباره ابوالهذیل چنین سخنی دارد. او می گوید(3):

1- (1) شهرستانی، الملل و النحل ج 1 ص 64.
2- (2) الملل و النحل، ج 1، ص 64.
3- (3) و اما ابوالهذیل من المعتزله فانه اثبت العزه و العظمه و الجلال و الکبریاء و کذلک فی سائر الصفات التی یوصف بها لنفسه و قال: هی الباری کما قال فی العلم و القدره، فاذا قیل له: العلم هو القدره؟ قال: خطاء ان یقال هو القدره و خطاء ان یقال هو غیر القدره. (اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 177).

«ابوالهذیل که از معتزله است، عزت و عظمت و جلال و کبریایی خداوند را اثبات می کند و هم چنین در دیگر صفاتی که او با آن وصف می شود و می گوید: او باری تعالی است همان طور که او عالم و قادر است. اگر گفته شود علم همان قدرت است، می گوید این خطا است که بگوییم او قدرت است و هم چنین اگر گفتیم که او قدرت نیست باز هم خطا است».

همان طور که ملاحظه شد، ابوالهذیل، عزت و عظمت و جلال و کبریائی خداوند متعال و دیگر صفات را اثبات می کرد ولی به معنای غیر از معنای معروف در آن زمان؛ لذا وقتی به او گفته شد «العلم هو القدره؟»؛ یعنی علم همان قدرت است گفت خطاست اگر گفته شود علم همان قدرت است و هم چنین خطاست اگر گفته شود غیر قدرت است.

بنابراین ابوالهذیل صفات خداوند را عین ذات او می دانست و مانند اشاعره صفات را زائد بر ذات نمی دانست و صفات را نیز به امور سلبی بر نمی گرداند.

نقد و بررسی دیدگاه ابوالهذیل

ملاحظه شد که ابوالهذیل صفات خداوند متعال را عین ذات می داند و برای آن تفسیر منحصر به فردی را ارائه می کند ولی این نظر نیز همانند دیگر دیدگاه های معتزله با اعتراضات و اشکالات متعددی روبرو شده است.

در حقیقت مشکل اصلی دیدگاه ابوالهذیل عدم فرق بین ذات و صفات است که زمینه را برای اشکال منتقدان هموار کرده است و تفصیل روشنی هم در این باره ارائه نداده است. یکی از اشکالات دیدگاه ابوالهذیل این است که:

وقتی که ذات لنفسه مستحق این صفات است بدون هیچ اعتبار دیگری، در این صورت بین عالم و قادر چه فرقی است. به عبارت دیگر وقتی که هر کدام از علم و قدرت به معنای واحدی که اثبات ذات باشد، رجوع می کند، آیا معنایش این نیست که علم و قدرت شئ واحدی است؟(1)

چنان که خواهد آمد، نظّام بصری مطابق نظر خودش درباره نفی اضداد، بین این دو فرق می گذاشت. ابوالهذیل نیز بین این دو فرق می گذارد به این که: او عالم است به علمی که خود اوست (عالم بعلم هو هو) و قادر است به قدرتی که خود اوست. (انه قادر بقدره هی هو) ولی قضیه به این جا خاتمه پیدا نمی کند بلکه «عبدالقاهر بغدادی» می گوید که در این صورت اشکالی پیش می آید که اگر علم و قدرت او ذات او باشد و ذات او علم و قدرت باشد در این صورت عالم و قادر بودن او محال خواهد بود. چون علم نمی تواند عالم باشد و قدرت نیز نمی تواند قادر باشد. هم چنین لازم می آید که اگر علم او نفس و ذات او باشد و قدرت نیز ذات او باشد پس علم او قدرت او خواهد بود.(2)

علاوه بر این، اگر علم او عین ذات او باشد باید بتوان به او علم خطاب کرد، مانند یا علم ! در حالی که این گونه خطاب به او صحیح نیست.

پس اشکالی که بر ابوالهذیل وارد است عبارت از عدم فرق بین ذات و

1- (1) یوسف مناعی، عایشه، اصول العقیده، ص 152.
2- (2) فالزمه اصحابنا اذا کان علمه و قدرته نفسه أن یکون نفسه علماً و قدرةً و اذا کان نفسه علماً و قدرةً استحال کونه عالماً قادراً لان العلم لایکون عالماً و القدره لا تکون قادراً، و ألزموه ایضاً اذا کان علمه نفسه و قدرته نفسه أن یکون علمه قدرته. (بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین ص 52).

صفات و نیز بین خود صفات چون صفت است، علم باید با صفت قدرت فرق داشته باشد ولی ابوالهذیل به این سؤالات پاسخی نداده است.

دیدگاه نظّام

اشاره

«نظّام بصری»(1) از بزرگان معتزله به شمار می رود و برخی او را دومین پیشوای معتزله بعد از واصل بن عطا دانسته اند.

ابن خلدون می گوید: او کتب فلاسفه را خوانده و به دیدگاه های آنها آگاهی داشته است. شهرستانی نیز این گفته را تأیید می کند و می گوید که او آراء حکما را با نظریات معتزله آمیخته است.(2)

از سخنان این بزرگان معلوم می شود که او بر نظریات حکماء احاطه داشته و به همین علت آراء او نزدیک به فلاسفه یونان است و به نظر می رسد تأثیر فراوانی از کتب فلاسفه یونان پذیرفته باشد. به هر حال عقاید درباره صفات خداوند او را از دیگران متمایز می کند.

1- فرق بین ذات و صفات از دیدگاه نظّام

نظّام بصری بر این عقیده بود که صفات خداوند اثبات ذات خداوندی و در عین حال نفی اضداد این صفات است.

1- (1) ابواسحاق ابراهیم بن سیار نظّام، از بزرگان معتزله محسوب می شود. تاریخ ولادت او معلوم نیست و در تاریخ وفات او نیز به شدت اختلاف واقع شده است. ابن نباته سال وفات او را 221 ه. ق نوشته است و بعضی ها 231 و 227 نیز نوشته اند. او به خاطر این به نظّام معروف شد که نظم دهنده و سراینده سخنان نثر و شعر موزون بود. او به همراه گرو هی از اهل نظر و اصحاب کلام در مجلس یحیی بن خالد برمکی وزیر هارون الرشید حضور یافت و در مناظرات شرکت می کرد. (اندیشه های کلامی، ص 225).
2- (2) الملل و النحل، ج 1، ص 67.

«و قال النظّام: معنی قولی عالمٌ اثبات ذاته و نفی الجهل عنه و معنی قولی قادر اثبات ذاته و نفی العجز عنه و معنی قولی حی اثبات ذاته و نفی الموت عنه و کذلک قوله فی سائر صفات الذات علی هذا الترتیب».(1)

بنابراین معنای این که می گوییم، خداوند عالم است، اثبات ذات حق و نفی جهل و نادانی از اوست. معنای این سخن که خداوند قادر است، اثبات ذات او و نفی ناتوانی از او و معنای این سخن که خداوند زنده است، اثبات ذات او و نفی مرگ از اوست.

عقیده او در مورد دیگر صفات خداوند نیز به همین ترتیب است. او عقیده داشت که صفات حق نه بدان سبب که خود با یکدیگر در ذات خویش اختلاف دارند بلکه بدان سبب با یکدیگر مختلفند که آن چه از او نفی می شود همچون عجز و مرگ و دیگر اضداد صفات چون کوری و ناشنوایی و از این قبیل، با یکدیگر مختلفند.(2)

بنابراین اختلاف صفات به اختلاف آن چه از قبیل نقص و عجز و نیستی از خداوند متعال نفی می شود، برمی گردد و این دیدگاه تأکیدی قاطع بر وحدت ذات الهی و نفی هر گمان و اختلافی در ذات او - به هر وجه که چنین اختلافی توهم شود - است.

به عبارت دیگر، اختلاف صفات به علت امور سلبی است که از ذات منزه او سلب می شود؛ یعنی اگر بین علم و قدرت اختلافی دیده می شود به علت جهل و عجزی است که از ذات مقدس او سلب می شود و مصداقاً هیچ گونه اختلافی در آن قابل تصور نیست. در حقیقت این

1- (1) مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 166.
2- (2) بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی، ترجمه حسین صابری، ج 1، ص 153 بنقل از مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 227.

دیدگاه در آن زمان یک دیدگاه جدید بود که نظّام با گرفتن مبانی آن از حکما، آن را با عقاید معتزله در هم آمیخت.

2- نقد و بررسی دیدگاه نظّام

ابوالهذیل نتوانست با توجه به دیدگاه خود، فرق بین صفات را تبیین کند ولی نظّام بصری توانست بین صفات فرق بگذارد. نظّام معتقد است که فرق بین صفات به نفی اضداد بر می گردد؛ به این معنا که معنای علم عدم جهل است و معنای قدرت عدم عجز است؛ یعنی فرق بین صفت را به امور سلبی بر می گرداند. ولی مشکلی که نظّام با آن روبرو شد این بود که نتوانست این دیدگاه را خاص اوصاف الهی کند، لذا عبدالقاهر بغدادی به این دیدگاه اشکال می کند و می گوید:.(1)

با توجه به دیدگاه نظّام، لازم می آید که جمادات و اعراض نیز عالم و قادر باشند؛ زیرا آنها نیز نه جاهل اند و نه عاجز. به عبارت دیگر، منظور عبدالقاهر بغدادی این است که صرف این که به چیزی یا کسی بتوان گفت این عدم جهل است، عالم نمی شود.

به نظر می رسد سخن بغدادی هر چند در جای خودش کاملاً حق است ولی در آن جا که می خواهد با این کلام دیدگاه نظّام را ردّ کند، راه به صواب نرفته است؛ چرا که نظّام یک قاعده کلی مطرح نکرده است بلکه خودش تصریح می کند که: «عنی قولی عالم اثبات ذاته و نفی الجهل عنه»؛ این سخن من که بگوییم عالم، یعنی خداوند عالم است، معنایش اثبات ذات او و نفی جهل از اوست. پس ایشان قبل از نفی جهل با این کلام

1- (1) فألزم علی هذا کون الجمادات و الاعراض عالمه قادره لانها لیست بجاهله ولا عاجزه (اصول الدین، ص 52).

اثبات ذات حق می کند و سپس نفی جهل. علاوه بر آن، در این جا سخن درباره علم خداوند است؛ پس درباره کسی صحبت می شود که ملکه علم را دارا است در حالی که اشکال بغدادی درباره چیزی است که اصلاً ملکه علم را ندارد. بنابراین به نظر می رسد اشکال بغدادی وارد نباشد.

اشکال دیگری که بتوان بر دیدگاه نظّام وارد کرد این است که نظّام فرق بین صفات را به امور سلبی برمی گرداند که منجر به تعطیل عقل خواهد شد. چون در دیدگاه نظّام با گفتن عالم، اولاً ذات خداوند اثبات می شود و علاوه بر آن جهل نفی می شود و چیزی که اثبات نمی شود عالمیت خداوند است. با توجه به این دیدگاه از عالم، عالمیت خداوند اثبات نمی شود بلکه جهل نفی می شود، ولی واضح است که نفی جهل غیر از عالم بودن خداوند است. بنابراین نظّام در حقیقت به طور غیر مستقیم عقول را به تعطیلی می کشاند، چون نمی تواند عالم بودن خداوند را بشناساند.

دیدگاه ابوعلی جبائی

اشاره

ابوعلی جبّائی(1) که یکی از چهره های برجسته معتزله می باشد، معتقد است که خداوند متعال مستحق صفات است. او قادر، عالم، حی، موجود است ذاتاً؛ یعنی صفات او عین ذات اند و هیچ معنایی غیر از ذات برای او نیست. آن چیزی که ابوالهذیل و نظّام گفته اند به یک صورت به همین نظریه بر می گردد، زیرا اثبات صفتی که به آن توصیف می شود عین ذات

1- (1) ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، متولد 235 ه -. ق و متوفای 303 ه -. ق یکی از پیشوایان و اعاظم فرقه معتزله است. ابن ندیم در فهرست خود او را از معتزله بصره می داند و ابن خلکان او را امام در علم کلام می شناسد که مقالات مشهوری دارد و ابوالحسن اشعری علم کلام را از او گرفت و مناظراتی نیز بین آن دو وجود دارد.

است بدون اضافه چیز دیگر. هم چنین تفسیر صفات به معانی سلبی که منتهی می شود بر نفی هر چیزی از ذات، غیر از ذات.

اشعری نیز در کتاب مقالات الاسلامیین، از جبّائی نقل می کند که او مخالف دیدگاه صفات زائد بر ذات است و اشعری بر این باور است که جبّائی معتقد به عینیت صفات با ذات است. او دیدگاه جبّائی را اینگونه نقل می کند.

انا اذا قلنا ان الله عالم أفدناک علماً به و بأنه خلاف ما لا یجوز ان یعلم. و افدناک اکذاب من زعم انه جاهل، و دللناک علی أن له معلومات، هذا معنی قولنا ان الله عالم... و هذا قول الجبائی قاله لی.(1)

ابوعلی جبّائی خداوند متعال را ذاتاً مستحق صفات می داند و معتقد است که او عالم، قادر، حی... است ذاتاً. البته صفات در بین خودشان نیز مختلف اند. پس معنای هر صفت نسبت به خودش هست؛ مثلاً معنای عالم - آن طوری که ابوعلی معتقد است - این می شود که:

اولاً: صحیح است که خداوند متعال عالم باشد (بداند).

ثانیاً: تکذیب کسی که گمان می کند خداوند جاهل است.

ثالثاً: بر معلومات خداوند دلیل آورده می شود.

بنابراین ابوعلی جبّائی نیز مانند دیگر بزرگان معتزله قایل به عینیت صفات با ذات است و دیدگاه اشاعره که قایل به صفات زائد بر ذات اند، را ردّ می کند. هر چند کلیت دیدگاه ابوعلی جبّائی همان دیدگاه معروف معتزله است ولی با این تفصیل جبّائی در این رابطه، می خواهد محتاطتر از دیگران حرکت کند که هم بتواند صفات خداوند را تفسیر و تبیین کند و هم از اشکالات دیگران در امان بماند.

1- (1) مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 167.

دیدگاه ابوعلی جبّائی که عبارت باشد از عینیت صفات با ذات، اختلافات زیادی به دنبال داشت که موجب وارد شدن اشکالات فراوان بر این دیدگاه شد. یکی از اشکالات این است که: اگر ذات لنفسه مستحق این صفات است بدون هیچ اعتبار دیگری، پس چه فرقی بین عالم و قادر است؟ به عبارت دیگر وقتی هر کدام از علم و قدرت به معنای واحدی - که اثبات ذات باشد - رجوع می کند، آیا معنایش این نیست که علم و قدرت شئ واحدی است؟(1)

البته همان طوری که گذشت، نظّام بین این دو فرق می گذارد به نفی اضداد هر کدام به این که: معنای علم عدم جهل و معنای قدرت عدم عجز است؛ یعنی فرق آنها به امور سلبی برمی گردد. هم چنین ابوالهذیل نیز بین آن دو فرق می گذارد به این که: خداوند عالم است به علمی که این علم ذات خداوند است. (هو عالم بعلم هو هو).(2) معنای قادر هم این که: او قادر است به قدرتی که عین ذات او ست. (هو قادر بقدره هی هو).(3) همان طوری که بیان شد عبدالقاهر بغدادی بر دیدگاه ابوالهذیل اشکال کرده بود، همان اشکالی که بر دیدگاه ابوعلی جبّائی نیز وارد است؛ چون او معتقد است که: «انه عالم لذاته و قادر لذاته». در این دیدگاه نیز لازم می آید که خود ذات علم باشد و هم چنین خود ذات قدرت باشد. چون حقیقت علم آن چیزی است که عالم به آن علم پیدا می کند و قدرت آن چیزی است که قادر به آن قدرت دارد. این گونه شد که دیدگاه

1- (1) اصول العقیده، ص 152.
2- (2) مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 165.
3- (3) همان.

ابوعلی جبّائی از طرف خود معتزله مورد اعتراض واقع شد. کسانی از طریق استحاله فرق بین عالم و قادر توانستند دیدگاه ابوعلی جبّائی را رد کنند چون در این شکی نیست که علم و قدرت دو صفت جداگانه اند و بین آن فرق است. ولی کسانی که این دیدگاه را نقد کردند، فکر کردند که این دیدگاه قادر نیست بین علم و قدرت فرق بگذارد، در حالی که معلوم است که بین این دو فرق است. بنابراین این دیدگاه، دیدگاه درستی نخواهد بود.

دیدگاه ابوهاشم جبّائی

اشاره

«ابوهاشم جبائی»(1) فرزند ابوعلی جبائی، یکی از نام آوران معتزله می باشد. عبدالقاهر بغدادی می گوید:(2) ابوهاشم وقتی اشکالات نظریه پدرش را دید با او به مخالفت برخاست و برای حل آن اشکالات چاره ای اندیشید. او نظری را ابراز داشت که منحصر به فرد بود. هر چند نظر او از این حیث که در مخالفت اشاعره بود - یعنی صفات را زائد بر ذات نمی دانست - با دیگر دانشمندان معتزله هم صدا بود، ولی تحول اساسی در دیدگاه او نسبت به دیگر دیدگاه های معتزله ایجاد شده بود. او سعی کرد با

1- (1) ابوهاشم جبّائی متولد 277 و متوفای 321 ه -. ق از متکلمین مشهور و شیوخ بزرگ معتزله است که کتب متعددی از جمله الجامع الکبیر و الابواب الکبیر و الابواب الصغیر و الجامع الصغیر و کتاب الانسان را به نگارش درآورده است. ابن المرتضی او را در طبقه نهم از معتزله قرار داده است و شاگردان او را در طبقه دهم قرار داده است. (فهرست ابن النديم، الفن الاول من المقاله الخامسه، ص 222).
2- (2) و علم ابوهاشم ابن الجبائی فساد قول أبیه بأن جعل نفس الباری عله لکونه عالماً و قادراً فخالف أباه و زعم ان الله عالم لکونه علی حال، قادر لکونه علی حال (اصول الدین، ص 52).

یک تحول جدید، اشکالاتی که بر دیدگاه های معتزله وارد بود را دفع کند و نگاه جدیدی به این موضوع داشته باشد. اگر چه نظریه او مورد قبول بعضی از دانشمندان حتی خود معتزله قرار نگرفت و بعدها دانشمندان آن را رد کردند ولی در زمان خود یک دیدگاه جدید و نو بود. دیدگاه او در این که ذات موصوف است به این که قادر است، عالم است، حی است و موجود، فرقی با نظریات گذشته معتزله نداشت، ولی در تفسیر فایده وصف ذات به این صفات، از دیدگاه بزرگان معتزله فاصله گرفته بود. چون او معتقد است که ذات، مستحق صفات است به علت احوالی که ذات بر آن احوال است. شهرستانی دیدگاه ابوهاشم را این گونه نقل می کند.

نزد ابوهاشم، خداوند متعال ذاتاً عالم است و معنای این که خداوند عالم است، این است که خداوند صاحب حال (ذوحاله) است. این حالت صفت معلومی است که از مفهوم ذات مختلف است. او معتقد است که حال به تنهایی دانسته نمی شود بلکه منحصراً حال با ذات معلوم می شود و بدون ذات، حال معنا ندارد. پس به گفته او صفات احوالی هستند که نه موجودند و نه معدوم، نه معلوم اند و نه مجهول. معنای حال این نیست که صفت در ذات وجود داشته باشد بلکه، ذات وصف می شود در حالت علم، یعنی در حالتی که عالم باشد. بنابراین معنای این که خداوند عالم است این نیست که حالت علم در ذات موجود باشد بلکه ذات در حالتی است که عالم باشد. (1)

1- (1) و عند أبی هاشم: هو عالم لذاته، بمعنی أنه ذوحاله هی صفه معلومه وراء کونه ذاتاً موجوداً، و انما تعلم الصفه علی الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هی صفات لا موجوده ولا معدومه، و لا معلومه و لا مجهوله، أی هی علی حیالها لا تعرف کذلک بل مع الذات... (الملل و النحل، ج 1، ص 92).

البته مخفی نماند که حالاتی را که ابوهاشم مطرح می کند منحصر در رابطه ذات و صفات نیست بلکه در تمایز موجودات و اختصاص آنها به خصوصیات معین نیز به کار می رود. اختلاف تمایز موجودات همه به سبب حال است و هم چنین احکام مخصوص هر موجودی از موجودات به علت حال واجب می شود. وقتی که موجودات همه در وجود مشترک باشند و یا هر یک از آنها موجود باشد، پس حال آن چیزی است که موجب تمییز موجودی از موجود دیگر می شود به آن چیزی که موجب خصائص ذاتیه آن باشد. و حال در موجودی با موجود دیگر به آن چیزی که موجب شبه و تماثل شده، مشترک نیست.

البته باید بین دیدگاه ابوهاشم درباره احوال و دیدگاه اشاعره درباره صفات فرق قائل شویم، چون صفات معلوم، موجود و قائم به ذات اند مانند علم و قدرت... ولی احوال نزد کسانی که حال را اثبات می کنند موجود یا معدوم نیستند. (لیست موجوده ولا معدومه و لا هی اشیاء و لا توصف بصفه ما). (1) اشاعره برای اثبات حال دلایل مختلفی را ارائه کرده اند که در کتاب های کلامی موجوداند.

نقد و بررسی دیدگاه ابوهاشم

دیدگاه ابوهاشم اگر چه در نوع خودش یک دیدگاه جدید بود و افرادی آن را پذیرفتند ولی از دید منتقدان پنهان نماند و مخالفان زیادی نیز پیدا کرد.

یکی از اشکالات، تشبیه این دیدگاه با معانی ثابته اشاعره بود. برای همین قاضی عبدالجبار یکی از کسانی است که متعرض دیدگاه ابوهاشم

1- (1) همان.

می شود و سعی می کند از این دیدگاه در مقابل معانی ثابته دفاع کند. او تلاش کرد تا فرق میان معانی ثابته و احوال را تبیین کند. قاضی این فرق را در صورت اعتراض از جانب اصحاب صفات تصور کرده، سعی می کند به اعتراض آنها پاسخ داده و از نظریه احوال دفاع کند. او می گوید:

اگر گفته شود که این معانی در نزد ما مانند اصول است در نزد شما، همان طور که این تقسیم نزد شما (وجود و عدم) در احوال داخل نیست در نزد ما نیز در این معانی داخل نیست.(1)

معنای این اعتراض آن است که اصحاب صفات تعجب می کنند از انکار معتزله که معانی ثابته را انکار می کنند ولی احوال را اثبات می کنند و معتقدند همان طور که احوال در تقسیم موجود وغیر موجود و معلوم و غیر معلوم داخل نیست، در معانی قدیمه ای که ما آن را اثبات می کنیم نیز داخل نیست؛ یعنی تقسیم وجود و عدم معانی قدیمه را نیز شامل نمی شود. لذا اگر احوال را قبول می کنید اولی است که معانی ثابته را نیز بپذیرید.

ولی قاضی عبدالجبار در پاسخ به این اشکال این گونه می گوید: معانی در قسمت معلومات داخل اند چون آنها نزد شما معلوم اند؛ یعنی شما اوصاف زائد بر ذات که اوصاف و معانی قدیمه هستند را معلوم می دانید و آن اوصاف نزد شما معلوم هستند، ولی احوال در معلومات داخل نیستند، چون آنها در نزد ما انفراداً غیر معلومند بلکه به علت ذات آنها معلوم می شوند، لذا این فرق احوال و معانی قدیمه است. به عبارت دیگر، احوالی که ما اثبات می کنیم بدون ذات معلوم نیست بلکه با ذات

1- (1) فإن قیل: هذه المعانی عندنا کالاصول عندکم، فکما أن هذه القسمه لا تدخل فی الأحوال عندکم فکذلک لا تدخل عندنا فی هذه المعانی (قاضی، عبدالجبار، شرح اصول الخمسه ص 119).

معلوم می شود و بدون ذات قابل تصور نیست، درحالی که اوصافی که شما اثبات می کنید بدون ذات نیز معنا دارد و معلوم اند.

بنابراین صرف پذیرفتن نظریه احوال، اولی نمی شود که معانی قدیمه را نیز بپذیریم.

یکی از مخالفین سرسخت این دیدگاه فخر رازی است. او درباره این دیدگاه می گوید: و قول ابی هاشم باطل قطعاً، لأن ما لا یتصور فی نفسه استحال التصدیق بثبوته لغیره؛(1) «و قول ابوهاشم قطعاً باطل است چون آن چه که فی نفسه تصور نشود، تصدیق به ثبوت آن برای غیر محال است.» یعنی حالی که شما می خواهید اثبات کنید فی نفسه تصور هم نمی شود، پس چگونه برای غیر می توان به ثبوت آن تصدیق کرد؟ وقتی قابل تصور نیست از کجا می تواند قابل تصدیق برای غیر باشد؟

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

اشاره

(2)

قاضی، صفات خداوند را به چند دسته تقسیم می کند؛ صفاتی که مختص اوست به طوری که غیر او در آن صفات با خدا مشارکت ندارد

1- (1) فخر رازی، محصل افکار المتقدمین و المتآخرین، ص 302.
2- (2) قاضی ابوالحسین عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن احمد بن خلیل بن عبدالله همدانی اسدآبادی، همان کسی است که معتزله او را «قاضی القضاه» نامیده اند. ولادت او میان سال های 320 و 324 ه. ق است. در گذشت او به سال 415 ه. ق. بوده است. او در آغاز در اصول بر مذهب اشعری و در فروع بر مذهب شافعی بود و سپس به ابواسحاق پیوست و در آغاز تحصیل علم را از او فرا گرفت. پس از سال 360 ه. ق صاحب عباد او را به ری دعوت کرد و تا پایان حیات در آنجا تدریس کرد. تألیفات او را بیش از چهار صد هزار برگ نقل کرده اند. (تاریخ اندیشه های کلامی، ج 1 ص 419-423).

مانند قدیر و غنی بودن او. صفاتی که غیر او در اصل آن صفات با او شریکند، ولی در کیفیت استحقاق آنها با او تفاوت دارند، از قبیل قادر، عالم، حی و موجود بودن. و صفاتی که غیر او هم در اصل آن صفات و هم در کیفیت استحقاق آنها با او مشارکت دارند، از قبیل مُدرک، مرید و کارِه بودن او؛ چه این که خداوند به سبب حی بودن و به شرط وجود مدرَک، مدرِک است و هر کدام از ما انسانها نیز چنین هستیم و به همین شکل، او به اَراده و کراهتی مرید و کارِه است و هر کدام از ما نیز چنانیم؛ البته در این میان تفاوتی نیز وجود دارد که خداوند تعالی لذاته حی است و به حسی نیاز ندارد و هم چنین به اراده و کراهتی که موجود لا فی محلّند، مرید و کاره است، در حالی که افراد انسان به واسطه مفاهیم حادث در قلب آنها، یعنی اراده و کراهت موجود در محل، مرید و کاره هستند.(1)

بنابراین بعضی از اوصاف او مختص به اوست و هیچ کس غیر او از آن صفات بهره ای ندارد ولی بعضی از اوصافش با مخلوقات مشترک است. البته در این جا نیز تفاوت بزرگی وجود دارد که خدا این اوصاف را ذاتاً دارا است ولی ما به علت مفاهیم حادث آن را به وجود می آوریم. در این صورت نیز اوصاف متعلق به خودش است و آن اوصاف را در نهایت کمال دارا است.

در حقیقت قاضی عبدالجبار پیرو ابوعلی جبّائی است و دیدگاه ایشان را قبول می کند، اما با اشاعره به شدت مخالف است و دیدگاه اشاعره را رد می کند و در برابر آن از دیدگاه معتزله دفاع می کند. او در مقابل اشاعره دلایل بسیاری می آورد و می گوید:

1- (1) قاضی، عبدالجبار، شرح اصول خمسه، ص 81.

در شرایطی که ثابت شده است قدیم در قدیم بودن خود با آن چه جز اوست مخالفت دارد و نیز ثابت شده صفتی که در صورت افتراق، مخالفت و تفاوت به واسطه آن به وجود می آید همان است که در صورت اتفاق و همانندی نیز اشتراک و همانندی به واسطه آن به وجود می آید، اگر خداوند به واسطه مفاهیم قدیم مستحق این صفات می بود لازم می آمد این مفاهیم نیز - به علت همانندی با خداوند در وصف قدیم بودن - مثل و همانند مطلق او باشند به طوری که حتی چون قدیم لذاته عالم و لذاته قادر است لازم آید که در مورد این مفاهیم نیز چنین باشد. و نیز لازم می آمد خداوند مثل و همانند این مفاهیم باشد. خداوند از چنین چیزی وارسته و خالی است؛ زیرا اشتراک و همانندی در صفتی از صفات ذات همانندی و اشتراک را در سایر صفات ایجاب می کند. حتی بالاتر از این، مستلزم آن است که هر کدام از این دو (خداوند و صفات) مثل دیگری باشند و علم به صفت حیات و قدرت و جز آن نیز ضرورتاً حاصل شود تا آن حد که آگاهی از آنها موجب بی نیاز شدن از دیگری گردد.(1)

سپس قاضی، اصولی را که این برهان (برهان اتصاف خداوند به صفات به ذات خویش) بر آن استوار است، بیان می کند، و به استدلال بر نیز ردّ اشکالات وارد شده بر هر یک می پردازد.

او برای ردّ دیدگاه اشاعره از دلایل بسیاری کمک می گیرد و با بیانات گوناگونی آن را بیان می کند و سعی می کند دلایل قوی برای ردّ این دیدگاه اشاعره به دست آورد. قاضی دیدگاه اشاعره درباره حیات را این گونه رد می کند:

1- (1) همان، ص 127 و 128.

اگر خداوند به واسطه حیاتی (زائد بر ذات او) حی و زنده می بود - در حالی که می دانیم ادراک به واسطه حیات ممکن نیست مگر زمانی که محل حیات به شکلی در امر ادراک به کار گرفته شود - مستلزم آن بود که قدیم تعالی جسم (دارای محلی برای حیات که به سبب عمل آن محل ادراک به وجود می آید و او مدرک می شود) باشد و این محال است. همین بحث نیز در مورد قدرت مطرح می شود، زیرا قدرت نمی تواند واسطه انجام فعل شود مگر پس از آن که محل آن به شکلی در فعل و یا در سبب آن فعل به کار گرفته شود و در آن عمل کند. بدین ترتیب لازم می آید خداوند جسم و محّل اعراض باشد، در حالی که این ممکن نیست. (1)

بنابراین قاضی عبدالجبار نیز مانند دیگر معتزله به شدت با دیدگاه اشاعره به مقابله برمی خیزد و معتقد است که اوصاف خدا عین ذات اوست و برتر و بالاتر از این است که برایش قدما فرض کرد.

نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

در میان دانشمندان معتزله قاضی عبدالجبار دانشمندی بسیار با هوش و زیرک است که سعی می کند با آگاهی کامل میان دیدگاه های گذشته جمع کند و به یک نتیجه مطلوب برسد؛ از این رو بیشتر دیدگاه دانشمندان معتزلی قدیم در مورد صفات را به عین ذات بودن صفات با ذات برمی گرداند و معتزله در این موضوع مشترک اند. او بعد از مطالعه دیدگاه دانشمندان گذشته صفات را تقسیم کرد و برای هر کدام حکمی قرار داد. نکته مورد توجه در دیدگاه او این است که دلیل او بر زائد

1- (1) همان، ص 131.

نبودن صفات بر ذات را می توان مورد مناقشه قرار داد، هر چند اصل ادعای او پذیرفتنی است. قاضی می گوید:

اگر خداوند متعال مستحق این صفات باشد با معانی قدیم است، در حالی که ثابت شده قدیم در قدیم بودن خود با آن چه جز اوست مخالفت دارد.... (1). و هم چنین اگر خداوند به واسطه مفاهیم قدیم مستحق این صفات می بود لازم می آید این مفاهیم نیز مثل و همانند مطلق او باشند. همان طور که حتی چون قدیم لذاته عالم و لذاته قادر است، پس لازم می آید که در مورد این مفاهیم نیز چنین باشد.

این استدلال که قاضی درست به نظر نمیرسد؛ زیرا ممکن است یکی قدیم بالذات و دیگری بالغیر باشد، در این صورت قدیم بالذات با قدیم بالغیر مخالفت نخواهد داشت، چرا که بالغیر قائم به قدیم بالذات است و بدون آن معنا ندارد. هم چنین دیگر اشتراک مطلق نیز نخواهند داشت، زیرا هر گونه که قدیم بالذات باشد، قدیم بالغیر نیز باید همان گونه باشد. بلکه تفاوت و افتراق آنها خیلی بیشتر از اشتراک است؛ اصلاً قدیم بالغیر با قدیم بالذات قابل مقایسه نیست چه رسد به این که همانند بالذات باشد.

بنابراین اگر چه اصل مدعای قاضی درست و قابل پذیرش است ولی دلیل او قابل خدشه است.

دلائل معتزله بر عدم زیادت صفات بر ذات

اشاره

معتزله برای اثبات دیدگاه خود دلایل زیادی را اقامه کرده اند که بعضی

1- (1) والاصل فی ذلک، انه تعالی لو کان یستحق هذه الصفات لمعان قدیمه، و قد ثبت ان القدیم انما یخالف مخالفه بلوکه قدیما... (شرح اصول خمسه 127).

از آنها در لابلای کلمات بزرگان این مکتب ذکر شد و برخی دیگر را فخر رازی در کتاب ارزشمند خود ذکر کرده است که آن را نقل می کنیم:

دلیل اول: اعتقاد به وجود قدیم های متعدد، مستلزم امر محال است پس قول به قدما محال است. دلیل بر این مطلب آن است که قدم یک مفهوم ثبوتی است، لذا موجودات قدیم در این مفهوم قدیم اشتراک دارند. حال یا بعضی از این قدما با بعضی دیگر در یکی از اجزاء مقوم خود اختلاف دارند یا چنین نیست.

اگر حالت اول باشد پس مابه الاشتراک غیر از مابه الافتراق خواهد بود، چون هر کدام از قدما مرکب از این دو قید هستند، در حالی که هر دو نیز قدیمند، زیرا جزء ماهیت قدیم نیز خود قدیم است. پس آن دو جزء در قدم اشتراک دارند و در امر دیگر با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین هر کدام از آن دو جزء نیز مرکب هستند و لازم می آید هر کدام از آن دو مرکب از اجزاء غیر متناهی باشد که محال است.

اگر حالت دوم باشد، یعنی قدمای مفروض با هم هیچ اختلافی نداشته باشند، اشیاء، متماثل در تمام ماهیت و ذات خواهند بود و لازم می آید ذات، صفت و صفت ذات باشد. این امر مستلزم قول به تعدد خدایان خواهد شد که امری محال است.

دلیل دوم: اگر صفت قائم به ذات خویش باشد مستلزم وجود قدمای متعدد و متغایر خواهد بود که این امر به اتفاق باطل است.

دلیل سوم: وقتی گفته می شود فلان صفت در ذات حلول می کند و قائم به آن ذات است چنین فهمیده می شود که آن صفت در حیز معین و مشخص وجود پیدا کرده است. حال اگر این معنا و مفهوم را نپذیریم چگونه قیام صفت به محل و ذات و حیز معین، اولی باشد از قیام محل و

ذات و حیز معین به آن صفت؟ به عبارت دیگر چرا می گوئیم صفت، قائم و حال در آن محل است و به عکس نمی توان گفت؟ از این مطلب روشن می شود که اگر معتقد شدیم صفت به موصوف قائم است، مستلزم آن خواهد بود که موصوف در حیز معین حاصل شود و دارای جهت باشد که این امور در مورد پروردگار محال است.

دلیل چهارم: ذات پروردگار یا بدون صفات از حیث الهیت کامل و تمام است یا بدون آنها تام نیست که در صورت دوم مستلزم نیاز پروردگار به غیر است.

در صورتی که شق اول صحیح باشد، ذات پروردگار کافی در الهیت خواهد بود و در این صورت، ذات او در الهیت از این صفات مستغنی است و نفی این صفات بالاتفاق واجب است.

دلیل پنجم: ذات پروردگار به تنهایی یا در الهیت کافی است یا کافی نیست. اگر ذات به تنهایی در حصول الهیت کافی است، پس وجود این اوصاف در پیدایش الهیت ثمری ندارد و لغو است.

اگر این ذات کفایت نمی کند، گفته می شود صفات یا در حصول الهیت کافی هستند یا کافی نیستند؛ صورت اول مستلزم آن است که ذات تأثیری در این اوصاف نداشته باشد و لغو باشد. در صورت دوم خواهیم گفت که ذات فی نفسها غیر کافی است و صفات هم غیرکافی است. حال از اجتماع دو امر ناکافی یعنی ذات و صفت، یا امر زائدی حاصل می شود یا چنین نیست.

اگر امر زائدی حاصل شد، پدید آورنده آن امر زائد یا ذات به تنهایی است یا صفت به تنهایی، که در این صورت کلام سابق باز تکرار می شود. یا پدید آورنده امر زائد مجموع ذات و صفت است که بحث می شود آن چه در حال اجتماع پدید آمده، امری است که در حال انفراد

حاصل نشده و یا چیزی حاصل نشده است. اگر حالت اول باشد، حصول امر زائد به واسطه سبب زائد دیگری است که مستلزم تسلسل خواهد بود و محال است. و اگر امر زائدی حاصل شده است پس حاصل در حالت اجتماع با حاصل در حالت انفراد یکی است و در هر دو صورت الهیت حاصل نشده است. در این صورت ثابت می شود که الهیت از لوازم آن ذات مخصوص من حیث هی هی است و نیازی به اثبات اوصاف خاصی دیگر نیست.

این ها دلایلی بود که فخر رازی آنها را نقل کرده است.(1)

قاضی عبدالجبار، در کتاب شرح اصول خمسه خود دلایل دیگری را نیز ذکر می کند که سعی دارد با آن دیدگاه اشاعره را ردّ کند. یکی از آن دلایل ایشان در بحث علم است که می گوید:

اگر خداوند متعال عالم باشد به علمش، آن علم از دو صورت خالی نخواهد بود، یا معلوم است و یا معلوم نیست. اگر معلوم نباشد اثباتش جایز نیست. زیرا اثبات چیزی که معلوم نیست باب جهات را باز می کند. اما اگر معلوم باشد یا موجود است یا معدوم که معدوم بودنش جایز نیست. حال اگر موجود باشد از دو صورت خالی نخواهد بود، یا قدیم است یا حادث. و همه این اقسام باطل است. پس باقی نمی ماند مگر این که او عالم است ذاتاً.(2)

نقد و بررسی دلائل معتزله

اولاً: دلائلی که فخر رازی در کتاب خودش ذکر می کند، در کتاب های

1- (1) فخر رازی، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج 3، ص 145.
2- (2) شرح اصول خمسه، ص 119.

موجود و قابل دسترس همچون المغنی و شرح اصول خمسه پیدا نشد.

ثانیاً: بیشترین چیزی که آن ادله اثبات می کنند نفی قول به زیادت است؛ یعنی ثابت می کند که صفات زائد بر ذات نیست. به عبارت دیگر جنبه سلبی دارد نه جنبه اثباتی که عینیت صفات با ذات را بتواند اثبات کند.

ثالثاً: آن چه که در کلمات بزرگان معتزله آمده بیان مدعای آنها و توضیحات پیرامون آن است. با این بیانات روشن می شود که آنها نمی خواستند نفی صفات کنند بلکه چون معتقد به قرآن بودند و قرآن نیز اوصافی از خداوند را ذکر کرده است آنها اوصاف را پذیرفته و فقط صفات زائد بر ذات را نفی می کردند.

خلاصه دیدگاه معتزله

آن چه گذشت گوشه ای از نظریات معتزله درباره صفات خداوند است. اگر چه هر یک از پیشوایان معتزله سعی کردند به شکلی این معضل را که درباره صفات خداوند بین اشاعره، قدریه... و معتزله پیدا شده بود، حل کنند ولی آن چه میان همه دانشمندان معتزله مشترک می باشد، عینیت صفات با ذات بوده است. معتزله اوصاف الهی را عین ذات می دانستند - البته با تفسیر مخصوص به خود - و شاید برای همین است کسانی که تفسیر آنان را قبول ندارند به آنها نسبت انکار صفات می دهند، مانند فخر رازی که به فلاسفه و معتزله نسبت انکار صفات الهی می دهند.

البته به نظر می رسد این نسبت درباره معتزله به علت عدم درک دیدگاه آنان اتفاق افتاده باشد؛ چون هیچ یک از پیشوایان معتزله - که ما در این کتاب از آنان بحث کرده ایم - قایل به نفی صفات نشده اند، بلکه آن چه نفی کرده اند صفات زائد بر ذات است که اشاعره از آن دفاع

می کنند. حتی واصل بن عطا که معروف به نفی صفات از ذات اقدس اله است، صفات خداوند را مطلقاً نفی نکرده است بلکه منظور او از نفی صفات، صفات زائد بر ذات بوده که لازمه آن تعدد قدما بوده است.

ابوالهذیل نیز صفات خداوند را ثابت دانسته و معتقد است که صفات او عین ذات او است. نظّام بصری نیز مانند دیگر پیشوایان معتزله صفات خداوند را عین ذات دانسته و جهل را از ذات مقدس او نفی می کند و معتقد است که معنای این که خداوند عالم است، اثبات ذات و نفی جهل و نادانی از حق است. ابوعلی جبّائی نیز همین راه را ادامه داده و معتقد به عینیت صفات با ذات شده است. او معتقد است که خداوند متعال ذاتاً مستحق این صفات بوده و با این حرف زمینه را برای ابوهاشم فراهم کرده است. ابوهاشم با نگاهی نو به این مشکل پرداخته و معتقد به حال شده که از تقسیم وجود و عدم بیرون است. او از این راه به نتیجه عینیت ذات با صفات رسیده البته با تفسیر دیگر؛ همان طور که می گوید:

«هو عالم بذاته، بمعنی أنه ذوحاله هی صفه معلومه وراء کونه ذاتاً موجوداً»؛ او صاحب حالتی است که آن حالت صفت معلومی است که از مفهوم ذات مختلف است.

سرانجام قاضی عبدالجبار معتزلی صفات خداوند را به چند دسته تقسیم می کند و بین آن ها تفصیل قائل می شود. البته مخفی نماند که او نیز مانند سایر دانشمندان معتزله قائل به عینیت ذات با صفات است و برای آن دلایلی را اقامه می کند.

در یک جمله می توان گفت که معتزله صفات خداوند را عین ذات می دانند و با دیدگاه اشاعره که صفات خداوند را زائد بر ذات می دانند، مخالفت می کنند.

2 اشاعره

اشاره

مکتب اشاعره که بزرگترین مکتب اصولی اهل سنت به شمار می رود، در خداشناسی دیدگاه خاص و منحصر به فردی دارد. بزرگان این مکتب که در این کتاب مورد بررسی قرار خواهند گرفت، معتقد به زیادت صفات بر ذات اند و عینیت صفات با ذات را رد می کنند. بنیان گذار این مکتب «ابوالحسن اشعری» می باشد که معتقد است صفات خداوند زائد بر ذات اند نه عین ذات. البته ممکن است در تفاسیر بزرگان این مکتب اختلافاتی دیده شود ولی همه آن ها در اصل دیدگاه که زیادت صفات بر ذات باشد، اتفاق نظر دارند.

دیدگاه اشعری درباره صفات خداوند

اشاره

یکی از مسائلی که ابوالحسن اشعری درباره آن به شدت با معتزله مخالفت می کند، صفات خداوند متعال می باشد. در حقیقت اشعری از صفات خداوند تفسیری را ارائه می دهد که مخالفت های شدید معتزله را در پی دارد. او به صفات خداوند از منظری نگاه می کند که لازمه آن زائد بودن صفات بر ذات است.

شهرستانی در این باره می نویسد:

ابوالحسن اشعری می گوید خداوند تعالی عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی، مرید است به اراده ای، متکلم است به کلامی، سمیع است به سمعی، بصیر است به بصری.

او می گوید: این صفات ازلی و قائم به ذات اویند. نه می توان گفت آنها خود اویند، نه می توان گفت غیر اویند، نه می توان گفت «لاهو» نه اویند و نه می توان گفت «لاغیر» نه غیر اویند. او می گوید: دلیل آن که او به واسطه کلامی قدیم متکلم و به واسطه اراده ای قدیم مرید است، آن است که ثابت شده او ملک [پادشاه هستی] است و پادشاه کسی است که امر و نهی می کند. پس خداوند امر کننده و نهی کننده است. بدین ترتیب یا به واسطه امری قدیم امر می کند یا به واسطه امری حادث؛ اگر آن امر حادث باشد جز آن نیست که یا آن را در ذات خود ایجاد می کند، یا در محل یا نه در محل [لا فی محل]. از سوی دیگر محال است آن را در ذات خویش به وجود آورد، چرا که این امر موجب می شود او محل حوادث باشد و چنین چیزی محال است. هم چنین محال است که امر او در محل ایجاد شود، زیرا این مسئله ایجاب می کند محل به او متصف گردد. هم چنین محال است که آن امر را نه در محل [لافی محل] ایجاد کند، چرا که چنین چیزی تصور و تعقل نمی شود. پس تنها راه ممکن آن است که بگوییم که این امر قدیم، قائم به ذات او و صفتی برای اوست و همین تقسیم در مورد اراده، سمع و بصر نیز صادق است.(1)

این که شهرستانی این استدلال را از کجا آورده، معلوم نیست؛ چون در آثار بر جای مانده از اشعری این گونه دلایل ذکر نشده است.

1- (1) شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، ج 1، ص 108.

در صفات خداوند، اشعری قبل این که از اوصاف الهی بحث کند، سعی دارد ثابت کند که خداوند هیچ شبیهی ندارد. همان طور که در قرآن کریم آمده. لَیسَ.. کَمِثلِهِ شَیءٌ... هیچ چیز مثل او نیست. او تلاش می کند شباهت را نفی کند و معتقد است هیچ چیز شبیه خداوند و نیز خداوند شبیه هیچ چیز نیست و برای این گفته خود دلیل هم می آورد.

زیرا اگر خداوند شبیه اشیاء باشد حکم او در حدوث حکم همان اشیایی که حادثند، خواهد بود و اگر خداوند شباهتی به اشیاء می داشت جز آن نبود که این شباهت یا از همه جهات بود یا از برخی جهات، اگر شباهت خداوند به اشیاء از همه جهات بود، لازم می آمد همانند آنها از هر جهت حادث باشد و نیز اگر این شباهت از برخی جهات بود لازم می آمد خداوند در همان جهت شباهت، حادث باشد، در حالی که محال است حادث، ازلی و قدیم باشد. (1)

1- دلیل اول اشعری بر زیادت

اشاره

همان طور که متذکر شدیم، اشعری در مسئله صفات به شدت با معتزله درگیر می شود و سعی می کند دلایلی بر ادعای خودش و ردّ معتزله اقامه کند. یکی از آن دلایل این است که می گوید:

اگر صفات خداوند متعال عین ذات باشد بایستی بتوان جای صفات و ذات را در عبارات تغییر داد. مثلاً به جای: «یا الله اغفرلی و ارحمنی» بگوئیم «یا علم الله اغفرلی و ارحمنی» و این مطلب باطل است. پس قول به عینیت هم باطل است.(2)

1- (1) اشعری، ابوالحسن، اللمع، ص 7.
2- (2) اشعری، ابوالحسن، الابانه، ص 108.

نقد و بررسی دلیل اول

این دلیل از آن جهت اقامه شده که عینیت صفات را با ذات رد کند ولی به نظر می رسد در نقد این معنا بی تأثیر است، چون:

اولاً؛ درست است که علم را نمی توان به جای ذات (الله) به کار برد ولی این امر به علت آن است که مفهوم علم با مفهوم الله فرق می کند و تفاوت مفهوم منجر به تفاوت مصداق نمی شود، در حالی که افراد معتقد به این که صفات خداوند عین ذات اویند قایل بر وحدت مصداقی هستند نه وحدت مفهومی. بنابراین علت این که نمی توان علم را به جای الله به کار برد، ناشی از تفاوت مفاهیم است.

ثانیاً: اشعری نیز علم را به جای ذات، یعنی الله به کار نبرده، بلکه آن را مضاف به الله قرار داده است و معلوم است که مضاف و مضاف الیه باید غیریت داشته باشند و علم و الله نیز مفهوماً غیریت دارند. بنابراین علت علم به جای الله استفاده نمی شود آن است که مفهوماً از یکدیگر متفاوت اند.

2- دلیل دوم اشعری بر زیادت

اشاره

اشعری علاوه بر دلیل مذکور که می خواست با جابجائی الفاظ صفات با ذات بر عینیت نداشتن صفات با ذات اقامه دلیل کند، دلیل دیگری نیز از طریق علم پروردگار اقامه کرده است. او در این دلیل از دو فرض شروع می کند و با باطل کردن فرض اول حرف خودش را می خواهد به کرسی بنشاند. او می گوید:

دلیل بر این که خداوند عالم است به علم زائد بر ذات او، این است که پروردگار خالی از یکی از دو صورت زیر نیست:

1. عالم است بنفسه

2. عالم است به علمی که محال است عین ذات او باشد.

درصورت اول لازم می آید که او خودش علم باشد، درحالی که محال است علم، عالم یا عالم، علم باشد و از طرفی معلوم است که خداوند عالم است. پس وقتی که فرض اول باطل شد - چون محال است علم، عالم یا عالم علم باشد - فرض دوم ثابت می شود که همان زیادت علم پروردگار بر ذات است.(1)

نقد و بررسی دلیل دوم

اشعری در این دلیل نیز مانند دلیل قبلی بر همان وجه اشاره می کند و فکر می کند اگر کسی قایل بر عینیت شود معنایش این است که وحدت مفهومی یا ترادف در لفظ و معنا ایجاد می شود. در حالی که آن چه قائلین به عینیت ذات با صفات می گویند واقعیت و عینیت داشتن ذات است با صفات مصداقاً؛ یعنی این دو مصداقاً باهم عینیت دارند نه مفهوماً. خداوند متعال اوصاف زیادی دارد مانند علم، حیات، قدرت،... که همه اینها در واقعیت، حقیقت یک ذات بیشتر نیستند ولی چون مفهوماً از کمالات مختلفی حکایت می کنند، مفاهیم آنها مختلف است؛ چرا که خداوند واجد همه کمالات است و خود وجود و ذات خداوند

1- (1) ومما یدل علی ان الله عالم بعلم، انه سبحانه لا یخلو عن احد صورتین: ان یکون عالما بنفسه او بعلم یستحیل ان یکون هو نفسه. فان کان عالماً بنفسه کانت نفسه علماً و یستحیل ان یکون العلم عالماً او العالم علماً، و من المعلوم ان الله عالم. و من قال: ان الله عالم، و من قال: ان علمه نفس ذاته لا یصح له ان یقول: انه عالم؛ فاذا بطل هذا الشق الثانی و هو انه یعلم بعلم یستحیل ان یکون هو نفسه (اللمع، ص 30).

است که همه کمالات را دارا می باشد. ما نیز چون از جنبه های گوناگون به ذات خدا نگاه می کنیم کمالات مختلفی را درمی یابیم و به علت تعدد و اختلاف کمالات است که مفاهیم آنها نیز مختلف شده اند. بنابراین ذات او واجد کمالات است و همه کمالات با ذات یکی هستند ولی مفاهیم آنها مختلف اند. پس دلیل اشعری درست نخواهد بود.

دیدگاه باقلانی در رابطه با صفات(1)

یکی دیگر از پیشوایان اشاعره، «قاضی ابوبکر باقلانی» است. ایشان نیز مانند دیگر بزرگان اشاعره خداوند را متصف به صفات می داند و از زیادت صفات بر ذات دفاع می کند. او خداوند متعال را به صفاتی همچون حی، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر و متکلم، متصف می کند و برای هر کدام نیز دلیلی ذکر می کند. او معتقد است که خداوند از ازل حی، عالم، قادر، سمیع، بصیر متکلم و مرید بوده است، همان طور که اکنون نیز به آن متصف است.

زیرا اگر او در ازل زنده، عالم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید نبود، ناگزیر مرده، ناتوان، لال و بی اراده بود، حال آن که او از چنین اوصافی منزه و برتر است.

قاضی ابوبکر از راه های گوناگون سعی می کند این گفته ها را اثبات کند و برای همین دلایل مختلفی را نیز ذکر می کند.

1- (1) قاضی ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، معروف به ابن باقلانی، در بصره دیده به جهان گشود. تاریخ ولادت او معلوم نیست. او در بغداد به تدریس پرداخت و حلقه درسی عظیم و پُرشاگرد داشت. او به قدرت بر جدل و مجاب کردن مخالف شهرت یافته بود. خطیب بغدادی نقل می کند که ابوبکر باقلانی در روز شنبه، نه روز مانده از ذی الحجه سال 403 ه. ق دار فانی را وداع گفت.

رابطه میان صفات و ذات

اشاره

باقلانی این مسئله را به تفصیل مورد بحث قرار می دهد و در خلال آن بحث های لغوی دقیق و ظریفی را مطرح می کند. او در کتاب خود باب خاصی را در معنای صفت و این که آیا صفت همان وصف است یا مفهومی جز آن، باز می کند و در آغاز ضمن تعریف صفت می گوید:

صفت شیء است که به واسطه موصوف یا برای آن موجود می شود و وصفی را بدان می دهد که همان نعتی است که از صفت حکایت دارد. اگر صفت از چیزهایی باشد که گاه موجود و گاه معدوم می شود حکم موصوف را تغییر می دهد و موصوف را هنگام وجود آن صفت دارای حکمی می کند که قبلاً آن را نداشته است؛ از قبیل سیاهی، سفیدی، اراده، کراهت، علم، جهل، قدرت، عجز و آن چه حکم آن را دارد؛ یعنی از صفاتی است که در صورت وجود آنها برای موصوف، موصوف تغییر می یابد و این صفت حکمی را به او می دهد که پیشتر برایش وجود نداشته است. اما اگر این صفت صفتی لازم باشد حکمش آن است که به موصوفی که این صفت در او پیدا شده حکمی می دهد که با حکم هر کس که دارای چنین صفتی نیست، مخالف باشد؛ از قبیل حیات باری تعالی، علم، قدرت، کلام، اراده و دیگر صفات ثابت او که موجب جدایی وی از هر کس که این صفات را ندارد می شود، هر چند قدیم سبحان با وجود این صفات از حالتی که قبلاً داشته به حالت دیگر منتقل نگردد؛ چراکه این صفات از ازل موجود بوده و هرگز [نتوان گفت] او موجود بوده، ولی دارای حیات، علم، قدرت، سمع و بصر نبوده است و بعدها این صفات - پس از آنی که زمانی نبوده - برای او به وجود آمده اند.

ص:65

هم چنین امکان ندارد زمانی وجود داشته باشد که او دارای این صفات نبوده باشد؛ چون عدم بر این صفات محال است و تنها کسی به واسطه وجود صفتی، تغییر [حالت] می یابد که قبلاً دارای چنان صفتی نبوده و جدایی این صفات از او ممکن بوده باشد - درحالی که خداوند از چنین چیزی پیراسته و والاتر است.(1)

او در تعریف وصف می گوید:

گفتن این وصف - برای خداوند و غیر او - که عالم، زنده، قادر، نعمت دهنده و دارای تفضل است. این وصف که سخنی قابل شنیدن و به عبارتی گویای چنان سخنی است، غیر از صفتی است که قائم به خداوند است و به سبب وجود آن برای خداوند، او عالم، قادر و مرید می شود. هم چنین این که می گوییم زید زنده عالم و قادر است، وصفی برای زید و خبری است از این که او در وضعیتی قرار دارد که وجود این صفات را در او اقتضا می کند و این یک قضیه است که می تواند دروغ یا راست باشد. اما علم و قدرت زید دو صفت هستند که ذاتاً برای او موجودند و وصف و اسم از آن حکایت می کند و دروغ یا راست بودن در مورد آن صدق نمی کند.(2)

باقلانی در مقابل معتزله می گوید:

آنان این ادعای بزرگ را مطرح کرده اند که خداوند در ازل بدون هیچ صفتی از صفات خویش و بدون هیچ اسمی از اسماء و صفات والای خویش وجود داشته است. آنان گفته اند: زیرا جایز نیست او در قدم - بدان سبب که به عقیده آنان کلام او مخلوق

1- (1) باقلانی، ابوبکر، التمهید، ص 244.
2- (2) همان، ص 245.

است - خود را وصف کرده باشد و نیز جایز نیست در قدم همراه با او وصف کننده ای باشد که از آن چه او بر آن است خبر دهد. بنابراین لازم می آید که [بگوییم] هیچ صفتی برای خداوند، قبل از آن که خلق خویش را بیافریند - وجود نداشته است و این آفریدگانند که برای خداوند اسماء و صفاتی قرار می دهند، زیرا آنان خود خالق گفتارهایی هستند که صفات و اسماء خداوند سبحان است. هم چنین دلیل دیگر این مطلب آن است که ایشان مدعی اند اسم همان تسمیه است و آن گفته ای است که خداوند بدان نامیده شده است و خداوند قبل از آن که کسانی را که با آنان سخن گفت و به آنان امر و نهی کرده، خلق کند، نه اسمی داشت نه صفتی، ولی چون بندگان را به وجود آورد، آنان برای او اسماء و صفات را ساختند.(1)

1- دیدگاه باقلانی

اشاره

اشاعره نیز مانند معتزله برای خداوند صفاتی را اثبات می کنند. فرق این دو مکتب کلامی در معانی و رابطه این صفات با ذات مقدس خداوند است.

معتزله صفات خداوند را عین ذات می دانند ولی اشاعره آن را زائد بر ذات می دانند. جناب باقلانی این اختلاف را به دو نوع بیان می کند. او صفات را تقسیم می کند به صفات ذات و صفات فعل. ایشان معیار این که چه صفتی از صفات ذات و چه صفتی از صفات فعل است را در انفکاک و عدم انفکاک از ذات می داند. او معتقد است هر صفتی که از ذات خداوند منفک نشود صفت ذات است و هر صفتی که از ذات خداوند

1- (1) همان، ص 248.

بتوان منفک و جدا کرد، صفت فعل است، مانند علم و رزق. علم، صفتی است که هیچ وقت نمی توان آن را از ذات مقدس او جدا کرد و ازلاً و ابداً او عالم است، ولی رازق وقتی خواهد بود که مخلوقی داشته باشد و به آن مخلوق رزق داده باشد، و گرنه رازق نخواهد بود. بنابراین صفاتی که از ذات او بتوان جدا و منفک کرد صفات فعل و اگر نتوان جدا کرد، صفات ذات خواهد بود.

الف) صفات ذات

همان طور که ملاحظه گردید صفات ذات، صفاتی هستند که ازلی و قدیم اند و هیچ وقت از ذات اقدس او منفک نمی شود و آن حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام است.

از دیدگاه اشاعره و باقلانی، این صفات قدیم اند. ایشان معتقدند که خداوند این صفات را دارا است چون اگر این صفات را نداشته باشد اولاً، نمی تواند این صفات را به کسی دیگر بدهد، چون فاقد شیء معطی شیء نمی تواند باشد. ثانیاً، اگر این صفات را دارا نباشد باید نقیضش را دارا باشد؛ یعنی عدم علم را باید داشته باشد درحالی که این محال است. ایشان می افزاید: صحیح نیست هر یک از ما باوجود این که حی، عالم، قادر و مرید باشیم، عدم الحیات، عدم العلم، عدم القدرت و عدم الاراده را داشته باشیم. وقتی ما این صفات (حیاه، علم، قدرت، اراده) را در خود یافتیم واجب است که حی، عالم، قادر و مرید باشیم.

پس این صفات علت هستند برای آن که آن ها را داشته باشیم و نقضیش را نداشته باشیم. بنابراین خداوند باید حیاه، علم و قدرت داشته باشد.

ص:68

ایشان هم چنین از دیدگاه صفات زاید بر ذات دفاع می کند و معتقد است که اعتقاد صفات زاید بر ذات منجر به تعدد قدما نمی شود. او معتقد است که اگر قایل به صفات زاید بر ذات شدیم این اعتقاد ما منجر بر شرک نمی شود، آن گونه که معتزله ادعا کرده اند و گفته اند: قول ثبوت صفات قدیم و زاید بر ذات برای خداوند، قول به تعدد قدما است، چرا که قدم صفت خاصی برای خدا است، پس وقتی که صفات ذاتیه در قدیم بودن مشارکت کردند در الوهیت نیز مشارک هستند، زیرا اشتراک در اخص موجب اشتراک در اعم می شود.

به عبارت دیگر، خداوند صفات خاصی دارد که صفات ذاتند و این صفات خاص یا صفات ذاتیه، در قدیم بودن اشتراک دارند. معتزله می گویند وقتی قدم که از صفات خاص و ذاتی خداوند است، در قدیم بودن اشتراک دارد، در صفات اعم نیز اشتراک خواهد داشت که همان الوهیت است و این امر به شرک منتهی می شود.

باقلانی می گوید که این اعتقاد منجر بر شرک نمی شود، زیرا اشاعره ذوات قدیمه را اثبات نمی کنند بلکه آنها ذات واحد را اثبات می کنند که او دارای صفات قدیم است. این صفات اگر چه عین ذات نیستند ولی غیر ذات هم نیستند، پس از این قول تعدد قدما لازم نمی آید.

ب) صفات فعل

بین اشاعره و معتزله در این که این صفات فعل حادث اند یا قدیم، هیچ اختلافی وجود ندارد. اشاعره و معتزله این صفات را حادث می دانند، چون این صفات متعلق به تدبیر عالم است و عالم حادث است، پس اینها نیز حادث خواهند بود. اما اشاعره در دو صفت کلام و اراده، با

معتزله اختلاف دارند. معتزله کلام و اراده را نیز از صفات فعل می دانند اما اشاعره از صفات ذات.

معتزله معتقدند که نفی و اثبات در صفات فعل جریان دارد مانند: «خلق اللّه لفلان ولداً، ولم یخلق لفلان» ولی در صفات ذات، نفی و اثبات جریان ندارد. آنها می گویند اراده و کلام نیز این گونه اند؛ یعنی در آنها نفی و اثبات جریان دارد، مانند قول خداوند متعال: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الیُسرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ العُسرَ و کَلَّمَ اللّهُ مُوسی تَکلِیماً وَ لا یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ یَومَ القِیامَهِ پس اینها از صفات فعل و حادث اند.

اما اشاعره می گویند: در صفات ذات نفی یک صفت موجب وجود نقیض آن صفت می شود، مثل این که اگر صفت علم را نداشته باشد نقیض آن را دارا خواهد بود. پس اگر حیات را نفی کردید لازمه آن مرگ خواهد بود و اگر قدرت را نفی کردید لازمه آن عجز خواهد بود. ولی در صفات فعل از نفی یک صفت نقیض آن لازم نمی آید. پس اگر خلق یا رزق را نفی کردید نقیض آن لازم نخواهد آمد. اشاعره معتقدند که اراده و کلام از صفات ذات اند چون از نفی این صفات، نقیض آن لازم می آید. چون اگر اراده را نفی کنیم جبر و اضطرار لازم می آید و اگر کلام را نفی کنیم خرس و لال بودن لازم می آید. بنابراین، این صفات از صفات ذات اند نه صفات فعل.

ج) رابطه صفات با ذات

بیان شد که بیشترین اختلافات مکاتب کلام اسلامی در رابطه بین ذات و صفات پدید آمده است و معتزله و اشاعره مخالفت بسیار شدیدی علیه یکدیگر دانسته اند. این همان نقطه ای است که اشاعره و معتزله از یکدگر جدا می شوند.

معتزله بر وحدت قدیم مانور دادند و به شدت با دیدگاه اشاعره مخالفت کردند، چون به نظر معتزله دیدگاه اشاعره با توحید سازگار نبود، از این رو صفات خداوند متعال را عین ذات دانستند و گفتند:

علم خداوند عین ذات اوست، قدرت او عین ذات اوست، و علم و قدرت او زاید بر ذات نیست، چون منجر به تعدد قدما می شود.

ولی اشاعره جواب دادند: صفات خداوند عین ذات نیستند که نفی صفات لازم بیاید و غیر ذات هم نیستند که تعدد قدما لازم بیاید. به عبارت دیگر، صفات عین ذات نیستند چون در مفهوم مختلف اند و غیرذات هم نیستند چون بدون ذات اصلاً تصور نمی شوند. مانند جزء و کل که بدون وجود کل، جزء اصلاً تصور نمی شود و عکس آن. از یکدیگر منفک نیز نمی شوند در حالی که مفهوم یکی غیر از دیگری است.

بنابراین اشاعره به مشکل تعدد قدما پاسخ می دهند که اثبات صفات قدیمه مستلزم تعدد قدما نمی شود. اگر هم مستلزم تعدد قدما شود لازمه آن کفر نیست، چون کفر وقتی است که به تعدد ذوات منفصله قائم بنفسه قایل شویم، در حالی که ما قایل بر تعدد صفات هستیم، نه تعدد ذوات.

2- دیدگاه امام الحرمین جوینی

«امام الحرمین جوینی»(1) یکی از بزرگان اشاعره می باشد که دارای مقامی

1- (1) عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین (متوفای 478 ه. ق): جوینی در نیشابور به دنیا آمد و در همان جا به تحصیل علوم دینی پرداخت و در فقه شافعی و کلام اشعری مجتهد و صاحب نظر گردید. ابن اثیر گفته است: در سال 456 وزیر طغرل بیک سلجوقی برخی از فرق مذهبی از جمله اشاعره را دشمن داشت. بدین جهت جوینی خراسان را ترک کرد و رهسپار حجاز شد و مدت چهار سال در مکه و مدینه اقامت گزید و به کار تعلم و پاسخ گویی به سؤالات دینی پرداخت و از این روی به امام الحرمین شهرت یافت، آن گاه در عهد نظام الملک به نیشابور بازگشت و در مدرسه

نظامیه به تدریس پرداخت. معروف ترین آثار کلامی جوینی دو کتاب است: یکی الشامل فی اصول الدین و دومی، الارشاد فی اصول الدین.

بلند در بین دانشمندان اشاعره است. جوینی نیز مانند دیگر اشاعره درباره صفات خداوند بحث می کند. نخستین مسئله جوینی در بحث صفات این است که آیا وجود، صفتی از صفات خداوند است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا می توانیم بگوییم که وجود یکی از صفات خداوند است. او می گوید:

آن چه ما برمی گزینیم این است که وجود، از صفات شمرده نمی شود؛ زیرا وجود، خود ذات است و به منزله تحیز برای جوهر نیست؛ چه این که تحیز صفتی زاید بر ذات جوهر است.(1)

جوینی معتقد است که وجود صفت نیست بلکه وجود خود ذات حق است. پس ما برای ذات او به وجود خطاب می کنیم.

ایشان صفات را به دو قسم تقسیم می کند: نفسی و معنوی

مقصود از صفات نفسی، صفتی است که لازم ذات شئ باشد و در عین حال معلل به عللی که قائم به موصوف است، نباشد. به عبارت دیگر، صفت نفسی، ذاتی و برخاسته از ذات (از آن جهت که ذات است) می باشد. اما مقصود از صفت معنوی، هر حکم ثابتی برای موصوف است که معلل به عللی باشد که به ذات موصوف قیام دارد. به عنوان مثال، متحیز بودن، برای جوهر یک صفت ثبوتی است که تا زمان باقی بودن جوهر، لازم ذات آن است و معلل به علتی زاید بر ذات جوهر نیست. اما عالم بودن برای عالم، معلل به علمی است که قائم به عالم است. نوع نخست را صفت ذات و نوع اخیر را صفت معنوی می گویند.

1- (1) جوینی، امام الحرمین، الارشاد، ص 31.

این که صفات عین ذات اند یا غیر ذات، نظر اشاعره معلوم است. بزرگان اشاعره اتفاق دارند که صفات عین ذات نیستند بلکه زائد بر ذات اند ولی هر کدام تفسیری از این سخن ارائه داده اند. امام الحرمین جوینی یکی از کسانی است که به نظریه احوال ابوهاشم جبائی متوسل شده و از این راه خواسته نظرش را اثبات کند. او قبل بیان اصلی مسئله، به تعریف حال می پردازد و می گوید:

حال، صفتی است برای موجودی که نه متصف به وجود می شود و نه متصف به عدم.(1) البته اکثر متکلمان حال را انکار می کنند ولی جوینی آن را پذیرفته و بر اثبات آن دلیل نیز می آورد. او می گوید:

دلیل بر اثبات حال آن است که اگر کسی از وجود جوهری آگاه، ولی از تحیز آن آگاه نباشد و سپس تحیز آن برایش معلوم شود، علمی تازه که متعلق به معلومی غیر از معلوم قبلی اوست، پیدا می کند و (به دلیل همین دوگانگی وجود جوهر و تحیزات) فرض علم به آن بدون علم به تحیز آن ممکن می شود.(2)

او دلایل دیگری نیز برای اثبات حال آورده که به علت اختصار از بیان آنها صرف نظر می کنیم.

پیش از جوینی، اشعری و باقلانی، حال را ردّ می کردند؛ لذا جوینی نخستین دانشمند اشاعره است که حال را می پذیرد. شاید علت پذیرش او اشکالاتی باشد که معتزله بر اشاعره وارد می کردند. برای همین وقتی حال را پذیرفت به آسانی می تواند مانند حیات قدیم، علم قدیم، قدرت قدیم و

1- (1) همان، ص 80.
2- (2) الارشاد، ص 81.

اراده قدیم را برای خداوند متعال اثبات کند بدون این که تعدد قدما لازم آید؛ چرا که معتزله بر اشاعره خرده می گرفتند که لازمه زاید بودن صفات بر ذات تعدد قدما است ولی جوینی با طرحی مبتکرانه دیدگاه معتزله را - که محصول فکر ابوهاشم جبائی است - گرفته و با همان دیدگاه، عقاید نظریه اشاعره را به اثبات می رساند. زیرا بر طبق این دیدگاه، صفات مصادیقی از حال هستند و حال نه متصف به وجود است و نه متصف به عدم؛ به همین علت اثبات صفات قدیم در ذات خداوند هیچ تعددی را پیش نمی آورد. بنابراین امام الحرمین جوینی قایل به زاید بودن صفات بر ذات است ولی برای این که از اشکالات و اعتراضات معتزله در امان بماند با اسلحه معتزله به میدان آمده و دیدگاه اشاعره را به اثبات رسانده است.

خلاصه این که او معتقد است صفات مصادیقی از حال هستند، نه موجودند و نه معدوم؛ لذا با پذیرش حالِ تعدد قدما لازم نخواهد آمد.

3- دیدگاه امام غزالی

اشاره

یکی از پیشوایان به نام اشاعره «امام محمد غزالی»(1) است که در نزد اشاعره مقامی بلند دارد. غزالی در علوم مختلف معقول و منقول استادی چیره دست و توانا بود و اولین نفری است که کتاب مستقلی در ردّ فلسفه نوشت.

1- (1) حجه الاسلام ابوحامد محمد بن محمد غزالی (405-505 ه. ق) در طوس به دنیا آمد و سرانجام در همانجا درگذشت. اهمیت او در فلسفه به سبب مخالفتی است که با مشائیان و فیلسوفان مسلمان کرد و نیز شیوه شک و تردید او در خوانده ها و شنیده های سابق خود است که از این نظر او را به دکارت فرانسوی سنجیده اند. (تاریخ تمدن اسلام، ص 136).

در این که او از مذهب اشعری پیروی می کرد یا نه، مرحوم شبلی نعمانی می گوید:

امام غزالی در ابتدا از طریقه اشعری حمایت کرده و لیکن در آخر بر معتقد شد که طریقه اشعریه فقط برای جمهور ناس خوب است، ولی آن نه مشتمل بر اصل حقیقت است و نه از آن تشفی حقیقی حاصل می شود و خلاصه، آن دردی را دوا نمی کند.(1)

شبلی نعمانی می گوید: غزالی معتقد بود که مکتب اشاعره نمی تواند عقاید را کما هو تبیین کند ولی تبیین آن برای عموم مردم خوب است و باید در بین مردم اعتقادات اشاعره را پخش کرد. برای همین اکثر کتاب های خودش را موافق با مکتب اشعری نوشته است. او معتقد بود که اسرار شریعت رمزی است و آنها را نمی توان به طور عام ظاهر ساخت، بلکه برای دریافت این اسرار باید انسان تربیت شود و پس از آن که آماده دریافت این رموز شد، مطالب را بر او ظاهر ساخت. شاید به همین علت است که غالب کتاب های او موافق دیدگاه اشاعره است. اما درباره این که آیا او کتاب هایی هم برای خواص نوشته یا نه، نعمانی می گوید: کتاب های جواهر القرآن، منقذ من الضلال، مظنون صغیر و کبیر، معارج القدس و مشکوه الانوار از جمله کتاب هایی هستند که برای خواص نوشته و معتقد بود که نباید آنها را در هر جا ظاهر ساخت.

این دیدگاه شبلی از خود کلام غزالی نیز به دست می آید، چون او در بعضی از کلمات خود با علم کلام دو برخورد کاملاً متضاد دارد. زیرا در یک جا به خاطر آفات این علم آن را تحریم کرده و فقط برای دو نفر جایز دانسته: یکی کسی که شبهه ای در دلش پدید آمده و با سخنان

1- (1) نعمانی، شبلی، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تاریخ علم کلام، ص 52.

موعظه آمیز و عادی و نیز اخبار منقول از رسول خدا زایل نمی شود و دیگر کسی که می خواهد دیگران را معالجه کند.

ولی در جای دیگر آن را ستایش کرده و آموختنش را واجب دانسته است. او می گوید: علم توحید، اشرف و اجل و اکمل علوم است. این علم، ضروری و تحصیل آن هم چنان که صاحب شرع گفته «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» بر همه عقلا واجب است.(1)

علّت این دو برخورد کاملاً متضاد شاید این باشد که چون علم کلام علمی است پیچیده و سنگین، لذا برای مردم جایز نیست چون هر کسی نمی تواند آن را درک کند. ولی آن جا که آن را واجب قرار داده برای خواص است تا بتوانند آن را درک کرده و به اسرار شریعت آگاه شوند. هم چنین به جهت این که اکثر کتاب های او مطابق مشرب اشاعره است در زمره دانشمندان اشعری به شمار آمده است.

الف) صفات از دیدگاه غزالی

امام محمد غزالی نیز مانند دیگر بزرگان اشاعره، ابتدا به اثبات صفات الهی می پردازد و صفت علم، قدرت، حیات و اراده را اثبات می کند و در ضمن آن بر نقد دیدگاه های فلاسفه و معتزله درباره قدم عالم همت می گمارد. او اشکالات گوناگونی را بر معتزله وارد می کند که فخر رازی آن ها را کامل می کند. غزالی پس از آن که صفات خداوند را مطابق دیدگاه اشاعره به اثبات می رساند، به رابطه میان ذات و صفات می پردازد و دیدگاه اشاعره را دنبال می کند. او معتقد است که صفات الهی عین ذات او نیستند بلکه زائد بر ذات اند:

1- (1) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 4، ص 541.

ان الصفات السبعه التی دللنا علیها لیست هی الذات بل هی زائده علی الذات.(1)

غزالی می گوید: فلاسفه و معتزله منکر زیادت صفات بر ذات شدند و گفته اند چون خداوند متعال (ذات) قدیم است و قدیم نیز واحد است پس اثبات ذوات متعدد جایز نیست. چون خیال کرده اند با زیادت صفات، ذوات متعدد ثابت می شود. خداوند متعال عالم، قادر، حی،... است ولی نه به علم، قدرت، حیات... زائد بر ذات و گمان کرده اند که علمیت برای ذات صفت نیست، بلکه حال است ولی با این حال معتزله حرف خودشان را با گفتن مرید به اراده زائد بر ذات و کلام زائد بر ذات نقض کرده اند. چون اگر اراده زائد بر ذات باشد حرف خودشان نیز نقض می شود. البته علّت این سخن غزالی آن است که اشاعره، اراده و کلام را از صفات ذات می دانند درحالی که معتزله آن را از صفات فعل می دانند.

او از اشکال دیگر معتزله نیز جواب داده است. معتزله بین قدرت و اراده فرق گذاشته اند و گفته اند: اگر جایز باشد که قادر بدون قدرت باشد، پس جایز است که مرید نیز بدون اراده باشد و هیچ فرقی بین این دو نیست. اگر گفته شود او قادر است لنفسه، قادر بر جمیع مقدورات خواهد بود و اگر مرید باشد لنفسه، مرید بر جمیع مرادات خواهد بود و این محال است؛ زیرا اراده متضادات علی البدل است نه علی الجمع، یعنی خداوند نمی تواند در زمان واحد از جهت واحد بر متضاد اراده کند بلکه یکی را باید اراده و دیگری را ترک کرد. ولی قدرت این چنین نیست بلکه می توان در حال واحد بر ضدین نیز قادر بود. بنابراین اگر قدرت و اراده هر دو صفت ذات باشند اشکال مذکور پیش می آید.

1- (1) غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 155.

غزالی در پاسخ به این اشکال می گوید: معتزله گفته اند که او مرید است لنفسه و سپس اراده او را به بعضی از حوادث اختصاص داده اند، همان طور که گفته اند او قادر لنفسه است ولی قدرت او به بعضی از حادثات تعلق می گیرد. پس نزد شما افعال حیوانات و متولدات خارج از قدرت و اراده او باید باشد. بنابراین اگر این امر در قدرت جایز باشد در اراده نیز جایز خواهد بود.(1)

غزالی پس از پاسخ به اشکالات معتزله و فلاسفه سعی می کند دیدگاه خودش را به وجه احسن تبیین کند. او رأی اهل سنت را در قالب یک سؤال مطرح کرده و به آن پاسخ می دهد. وی می گوید:

اگر گفته شود، آیا شما می گویید صفات خداوند متعال غیر اوست؟

می گوییم. این خطا است وقتی گفتیم خداوند متعال، پس ما بر او دلیل می آوریم با صفات، نه مجرد ذات؛ یعنی ما ذات خداوند متعال را با صفات ثابت می کنیم نه بدون صفات. چون اگر ذات را خالی از صفات فرض کنید اسم خداوند متعال بر او صادق نخواهد شد. همان طور که فقه به غیرفقیه گفته نمی شود و دست زید به غیر زید صادق نیست. چون بعض که داخل در اسم است، عین داخل در اسم نیست. پس دست زید، زید نیست ولی غیر زید هم نیست، بلکه هر دو اینها محال است.(2)

غزالی به این طریق سعی می کند وابستگی صفات را با ذات تبیین کند و ثابت کند که اشاعره ذات را بدون صفات نمی دانند، بلکه هر چند که می گویند صفات عین ذات نیستند ولی معتقدند که غیر ذات هم نیستند. آن گونه که جوینی این راه را پیموده بود که هم صفات زائد بر

1- (1) الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 162.
2- (2) همان، ص 164.

ذات را ثابت کرده و هم اشکال خلو ذات از صفات را از دیدگاه خودش زدوده بود. غزالی نیز چنین کاری می خواهد انجام دهد تا هم اشکال خلو ذات از صفات لازم نیاید و هم بتواند دیدگاه اشاعره را اثبات کند.

غزالی پس از سخن درباره صفات زیادت صفات بر ذات، به قضیه دیگری نیز تأکید می کند؛ این که صفات عین ذات نیستند بلکه زائد بر ذات و قائم به ذات هستند؛ یعنی بر فرض عدم ذات، صفات نیز معدوم خواهند بود چون ذات مقوّم صفات است و بدون ذات، صفات وجودی نخواهند داشت.

ب) قدمت صفات خداوند.

اشاعره علاوه بر تأکید به زیادت صفات خداوند بر ذات، معتقدند این صفات قدیم هستند. اگر چه معتزله و دیگر مکاتب اسلامی اشکالات فراوانی بر دیدگاه اشاعره متعرض شده اند ولی با این وجود اشاعره سعی می کنند از قدیم بودن اوصاف الهی دفاع کنند.

غزالی از دانشمندان اشاعره، عنوان مستقلی به این بحث داده و در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد این بحث را مطرح کرده است. او می گوید:

همه صفات قدیم اند [البته منظورش صفات ذات هستند] و اگر اینها حادث باشد قدیم سبحانه محل حوادث خواهد بود و این محال است. و یا متصف به صفتی باشد که آن صفت قایم به او نباشد.(1)

غزالی ادعا می کند هیچ کس نگفته که حیات و قدرت حادث اند و اگر کسانی پیدا شدند که از حادث بودن صفات دم می زنند با توجه بر علم به حوادث و در اراده و کلام گفته اند که اینها حادث هستند. غزالی

1- (1) ان الصفات کلها قدیمه فانها ان کانت حادثه کان القدیم سبحانه محلاً للحوادث و هو محال. او کان یتصف بصفه لا تقوم به و ذلک اظهر (الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 166).

بر محال بودن این که او محل حوادث باشد استدلال می آورد و می گوید: هر حادثی جایز الوجود است و قدیم ازلی واجب الوجوب است. اگر صفات خداوند جایز باشند این متناقض با وجوب وجود خواهد بود چون جواز و وجوب متناقض اند. پس هر کسی که واجب بالذات باشد محال است که جایز صفات باشد و این بنفسه واضح است.

به نظر غزالی صفات قدیم اند ولی در عرض ذات حق نیستند بلکه قائم به ذات اند و اگر ذات نباشد صفات نیز نخواهند بود. هرچند این صفات زائد بر ذات اند و عین ذات نیستند ولی غیرذات نیز نیستند بلکه وابستگی کامل به ذات دارند. البته ذات نیز بدون اینها نمی تواند باشد، چون در آن صورت ذات خالی از کمالات خواهد بود و این محال است. بنابراین صفات وابسته به ذات و قائم به اوست و زائد بر ذات و قدیم اند.

4- دیدگاه شهرستانی

اشاره

(1)

دانشمندی که پس از غزالی ظهور کرد و به شهرت بالایی دست یافت «محمد بن عبدالکریم شهرستانی» بود. او در علوم مختلف دستی توانا داشت و یکی از بزرگان و پیشوایان اشاعره به شمار می آید. مرحوم شبلی نعمانی از صاحب کافی چنین نقل می کند: اگر نبود خبط و خطای او در اعتقاد و تمایلش به طرف الحاد، هرآینه یکی از ائمه اسلام به شمار می آمده است.(2)

1- (1) «عبدالکریم شهرستانی» به سال 479 در شهرستانی واقع در خراسان متولد شد و پس از مسافرت به برخی بلاد اسلامی، در مولد خود درگذشت. او مؤلف کتاب الملل و النحل است این تالیف از مشهورترین کتب درباره ملل و نحل است. وی از صاحب نظران به نام کلام اشعری است.
2- (2) تاریخ علم کلام، ص 53.

شهرستانی متهم به جرم فلسفه دانی بود و به همین علت نتوانست از بدگمانی و نسبت های ناروا محفوظ بماند. او در حفظ نظریات اشاعره کوششی وافر کرد و یکی از مدافعان مهم این مکتب به شمار می رود. وی به دلیل دیدگاه فلاسفه به قدم عالم با آنها در افتاد و سعی کرد استدلال های آنها را نقد کند. برای مثال، دلیلی را که بوعلی سینا برای قدم عالم می آورد شهرستانی سعی می کند آن را نقد کند. در بیان این دلیل بوعلی سینا می گوید:

«العالم موجود بوجود الباری تعالی و أنه دائم الوجود بداومه ومن ثم، فإن الباري تعالي متقدم على العالم بالذات تقدم العله على المعلول و ليس تقدماً زمانياً».(1)

شهرستانی درباره نقد این دلیل می گوید: دلیل مذکور را به دو وجه می توان نقد کرد.

اولاً: قول بوعلی که می گوید: «العالم موجود بوجود الباری» مشتمل بر یک اشتباه کوچک است. او اگر هم می خواست در این باره سخنی بگوید باید این گونه می گفت: «العالم موجود بایجاد الباری تعالی» تا دلالت کند بر تقدم ذاتی وجود برای خداوند متعال.

ثانیاً: قول بوعلی بر این که «العالم دائم الوجود بدوام الباری»، منجر به اشتباه در معنا مقصود می شود؛ چرا که لفظ «دوام» مشترک است بین دوام الباری و دوام العالم. ولی این دوام به معنای واحد نیست؛ چون دوام وجود خداوند به معنای واجب الوجود بالذات است و عدم در او محال است و هیچ وقت عدم در او راه ندارد که این به علت واجب الوجود

1- (1) سینا، بوعلی، الشفاء الهیات، ج 2، مقاله 9، فصل 1، ص 373.

ذاتی است. اما دوام وجود عالم به معنای استمرار زمانی است و وجوب عالم نیز وجوب بالغیر است و در وجوب بالغیر اگر عدم فرض کنیم محالی لازم نمی آید. بنابراین دوام در وجود باری و وجود عالم به معنای واحد نیست بلکه به دو معنای مختلف است که در حقیقتشان متفاوتند.

البته ما در این جا در پی نقد سخن شهرستانی یا دلیل بوعلی نیستیم، بلکه مقصود این بود که شهرستانی با فلاسفه درباره قدم عالم با مخاصمه برمی خیزد و سعی می کند از دیدگاه اشاعره دفاع کند.

صفات خدا از دیدگاه شهرستانی

صفات خداوند نزد معتزله عین ذات اند و انتزاعاتی هستند برای ذات که با وحدت ذات منافاتی ندارند. صفات، آئینه و مظهر کمالات خداوند هستند که ما به علت اختلاف حیثیات، صفات متفاوتی را از آن استنباط می کنیم. ولی اشاعره با این مذهب معتزله اعتراض کرده و آن را نقد کرده اند. چون اشاعره صفات خداوند را قدیم و قائم بذات می دانند و شهرستانی به علت عقیده قدیمی اشاعره از آن دفاع می کند و از اشکالات معتزله پاسخ می دهد که در ذیل به چند پاسخ اشاره می کنیم.

معتزله می گویند: ما منکر اعتبارات و وجوهات عقلیه برای ذات واحد نیستیم و صفات را نیز از وجوه و اعتبارات عقلیه می دانیم. ولی اثبات صفات قدیم و ازلی قائم بذات او را منکریم؛ چون اگر موجودات و ذوات ورای ذات باشد یا عین ذات اند یا غیر ذات. اگر آنها عین ذات باشند پس این مذهب و عقیده ما است، ولی اگر این موجودات غیر ذات باشد یا حادث خواهند بود و یا قدیم. از نظر اشاعره آنها حادث نیستند پس قدیم اند و اگر قدیم باشند در قدم با ذات مشارکت می کنند. پس

این ها الهه جدیدی خواهند بود چون قدم وصف اخصی است برای قدیم و اشتراک در اخص موجب اشتراک اعم می شود.

این خلاصه ای بود از دلیل معتزله که می خواهند با این گونه دلایل زیادت صفات بر ذات را ردّ کنند.

شهرستانی این اعتراض معتزله را نقد کرده و به آن چنین پاسخ می دهد که: اگر شما منکر صفات ازلیه هستید ما هم منکر دیدگاه شما هستیم که موصوف بلاصفت را ثابت می کنید. تقسیم صفات به عین ذات یا غیر ذات نیز در جایی صحیح است که تقسیم دائر بین نفی و اثبات باشد، چون وقتی گفته می شود این عین اوست و این غیر او به این معنا است که دو تا شئ است و وقتی که دو تا شئ شدند وجود یکی با عدم ثانی نیز جایز است، یعنی ممکن است یکی وجود داشته باشد ولی دیگری وجود نداشته باشد. ما این سخن را که صفات، اغیار باشند، نمی پذیریم. البته مخفی نماند که این پاسخ از دیدگاه معروف نیابت است، چون مشهور بین بزرگان این است که معتزله قایل به نیابت هستند، یعنی صفات را نائب از ذات می دانند، نه خود ذات. علاوه بر این دانشمندی از معتزله، نظریه احوال را اختراع کرده است و دیگران نیز از او پیروی کرده و معتقدند که حال نه موجود است و نه معدوم. اگر برای مثبتین احوال این سخن - که حال نه موجود است و نه معدوم - جایز باشد برای مثبتین صفات نیز جایز است که بگویند صفات نه عین ذات است و نه غیر آن.

حقیقت تامه یک شئ از دو امر محقق می شود، مانند انسانیت که از حیوانیت و ناطقیت محقق می شود (نزد قوم). پس اگر گفته شود، ناطقیت عین انسان است یا غیر او، صحیح نخواهد بود؛ چون ناطقیت نه عین

انسان است و نه غیر انسان و همین طور جزء هر شئ نه عین آن شئ می باشد و نه غیر آن.

هم چنین این سخن که اگر تسلیم حرف شما شدیم و گفتیم صفات قدیم اند، موجب اثبات الهه می شود، یک دعوی مجرد و خالی است بلکه محل نزاع است. قول شما هم که قدم اخص وصف الهه است (قول ابی علی جبائی) ادعای بدون برهان است؛ چراکه معنای الالهیه این است که آن ذاتی است موصوف به صفات کمال. پس چگونه بپذیریم که هر صفت ازلی الهه است.(1)

2. معتزله می گویند: قول اشاعره به این که صفات قائم به ذات اند منجر به محال می شود، چرا که قائم به شئ محتاج به آن شئ می باشد به طوری که اگر آن شئ نباشد این هم وجود نخواهد داشت. لازمه این سخن اثبات خصائص اعراض در صفات است و عرض هم محتاج به محل است که به آن قوام پیدا کند. هم چنین لازمه آن اثبات تقدم و تأخر ذاتی عقلی در ذات و صفات است و همه این ها در ذات و صفات محال می باشد.

به عبارت دیگر، اگر صفات قائم بر ذات خداوند باشد محتاج به او خواهند بود و در این صورت حکمشان حکم اعراض خواهد بود و وجود موصوف، اسبق و اقدم بالذات است بر صفت.(2)

شهرستانی به این اشکال معتزله نیز پاسخ می دهد و می گوید:

معنای قول ما به این که صفات قائم به اوست، این است که خداوند به این صفات توصیف می شود، بدون هیچ شرطی. وصف بما هو وصف تقاضای هیچ احتیاج، استغناء، تقدم و تأخر ندارد. وصف از این لحاظ که

1- (1) شهرستانی، عبدالکریم، نهایه الاقدام، ص 192.
2- (2) صبحی، احمد، علم الکلام، ص 126 و 127.

قدیم و واجب بذات است از حیث وصفیت تقاضا ندارد که قدم و وجوب او محتاج به موصوف باشد و نیز موصوف سابق در قدم و وجوب نباشد. بلکه احتیاج در جواهر و اعراض قابل تصور است که نباشند و بعد وجود پیدا کنند. پس آنها به علت جواز محتاج به موجد هستند و بر آن اعراض خاصه اطلاق می شوند و اعراض هم تعقل نمی شوند مگر در محل و احتیاج به محل دارند. ولی احتیاج در قدم قابل تصور نیست.

اشکالات دیگری نیز معتزله بر نظریات اشاعره کرده اند که شهرستانی سعی کرده به آن اشکالات پاسخ بدهد. او ضمن دفاع از دیدگاه اشاعره، هم چنان بر زیادت صفات بر ذات پافشاری کند و می گوید که صفات قائم بالذات و زائد بر ذات اند و معنایی که منظور ماست طبق تعدد قدما لازم نمی آید. اگر هم لازم آید الوهیت صفات لازم نمی آید؛ همان طور که در پاسخ قبلی به آن تصریح کرد.

5- دیدگاه فخر رازی

اشاره

(1)

فخر رازی یکی از نام آورترین دانشمندان قرن ششم است که در علوم معقول و منقول دست توانایی داشت و شکاکیت او بر دانشمندان پوشیده نیست. در علوم معقول زبانزد خاص و عام بوده. مباحث بسیار و

1- (1) فخر رازی معروف به خطیب ری، در سال 544 ه. ق به دنیا آمد و در روز اول شوال 606 ه. ق در هرات در گذشت. او بیشتر متکلم است تا فیلسوف؛ اما در فلسفه نیز صاحب آراء و آثار زیادی است. او کتابی به نام جامع العلوم یا ستینی نوشته که در آن زبده و خلاصه 60 علم را آورده است و نیز اشارات شیخ الرئیس را شرح کرده و کتابی در فلسفه به نام المباحث المشرقیه نوشته که بسیار معتبر است و او را در عداد فلاسفه بزرگ در آورده است. (تاریخ تمدن اسلام، ص 144).

پرثمری درباره اعتقادات ارائه داده است. فخر رازی درحقیقت یکی از ادامه دهندگان راه اشاعره است که در استدلال نابغه بوده و برای عقاید اشاعره دلایل بسیاری را ذکر می کند. به قول نعمانی، او از عقاید اشعری با لجاجت و یک دندگی دفاع می کند.(1)

درباره رابطه صفات خداوند با ذاتش، طرفدار دیدگاه اشاعره است و معتقد است که معتزله راه به خطا رفته اند. او در این بحث که صفات خداوند عین ذات او هستند یا زائد بر ذات او، در کتاب ارزشمند، المطالب العالیه من العلم الالهی، یک فصل جداگانه در نظر می گیرد و پیرامون این موضوع به بحث می پردازد. و می گوید: مهم ترین کار در این مسئله، روشن شدن محل خلاف است؛ چون تا محل خلاف در یک مسئله واضح و روشن نشود بحث در اطراف آن مشکل خواهد بود، لذا می گوید:

بدون شک قادر کسی است که (صدور) فعل از او صحیح باشد و این صحت، خود آن ذات مخصوص نیست؛ چراکه گاهی مفهوم این صحت را کسی می داند که آن ذات مخصوص را نمی داند.(2) هم چنین عالم، کسی است که شعور و آگاهی به یک چیز داشته باشد و بتواند آن را بیان کند. ولی می دانیم که معنای شعور، ادراک و تبیین، بدون حصول نسبت مخصوص بین ذات عالم و بین معلوم حاصل نمی شود و این نسبت ها و اضافات باید اثبات شود، در غیر این صورت اعتراف به این که خداوند قادر و عالم است، ممتنع خواهد بود.

1- (1) نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ص 57.
2- (2) لاشک أن القادر هو الذی یصح منه الفعل و هذه الصحه لیست نفس تلک الذات المخصوصه، لان المفهوم من هذه الصحه قد یعلمه من لا یعلم حقیقه تلک الذات المخصوصه. (المطالب العالیه من العلم الالهی، ج 3، ص 142).

آن چه مهم است این که مراد از قادر و عالم چیست؟ اگر مراد از این باشد که خداوند عالم است و برای او علمی است یا خداوند قادر است و برای او قدرتی است، این معنا را هیچ کس آن را انکار نمی کند. و اگر معنای «خداوند عالم است» این باشد که آن ذاتی است که به این نسبت خاص موصوف است، و معنای قادر هم این است که او ذاتی است که به این نسبت مخصوص موصوف است. با این معنا، این نسبت ها نفی می شود و این اضافات منفی خواهد بود، چراکه عالم و قادر است. اما اگر معنای دیگری غیر اینها دارد در این صورت باید طور دیگر بحث کرد.

فخر رازی بعد از اشاره به محل خلاف این بحث، به بررسی دیدگاه های متکلمین پرداخته و سعی می کند دیدگاه اشاعره را اثبات کرده و دیدگاه معتزله را نقد نماید.

او می گوید: ما نیز مانند دیگر متکلمین ذات، صفت، نسبت و مانند بعضی ها ذات، علم، عالمیت، رابطه و نسبت بین علم و عالمیت را اثبات نمی کنیم بلکه فقط دو چیز را اثبات می کنیم، ذات و نسبت.(1) او ادعا می کند که این نسبت، نفس ذات نیست بلکه امری زائد بر ذات است که در ذات موجود است.

فخر رازی می گوید: فلاسفه و معتزله منکر صفات شده اند و صفاتیه - منظور او از صفاتیه اشاعره هستند - صفات خداوند را اثبات می کنند. او معتقد است که باید از دو مورد بحث کنیم.

اول، اثبات علم و قدرت؛ به این معنا که این نسبت مخصوص اموری زائد بر ذات اند.

1- (1) رازی، فخر، المطالب العالیه من العلم الالهی، ج 3، ص 142.

دوم؛ این صفات (علم و قدرت) آیا خودشان واجب الوجودند یا موجب آنها ذات خداوند متعال است؟ یا گفته شده که ذات خداوند موجب معنا است و این معنا موجب این نسبت و اضافات است؟

این دو مورد، محل خلاف بین اشاعره و معتزله است. بنابراین برای اثبات مورد اول شروع می کند به اقامه حجت بر این معنا که گفته شد.

دلایل فخر رازی بر زیادت صفات

همان طور که اشاره شد، فخر رازی بر اثبات علم و قدرت طبق دیدگاه اشاعره دلیل اقامه می کند و می گوید که عین ذات بودن صفات برای خداوند ممتنع است، بلکه صفات قائم بر ذات اند. البته همان طوری که اشاره گردید او از دو صفت علم و قدرت سخن می گوید ولی دیدگاهش از نظر این که صفات را عین ذات نمی داند، عمومیت دارد.

فخر رازی در مطالب العالیه، هشت دلیل اقامه می کند که به پنج مورد از آنها اشاره می کنیم.

دلیل اول: وقتی می گوییم عالمٌ، نقیض آن لیس بعالم است نه لیس بموجود. و وقتی می گوییم موجود، نقیض آن لیس بموجود است نه لیس به عالم. اگر خداوند که موجود است عین عالم باشد، حصول این تغایر ممتنع خواهد بود، چراکه ممتنع است شئ واحد صدق کند بر آن چه نقیض آن است و نیز نقیض آن نیست.

دلیل دوم: وقتی دلیل دلالت کند بر عالم که برای این عالم باید مؤثر، قدیم ازلی واجب الوجوب لذاته باشد، در این هنگام عقل متوقف می ماند که این مؤثر عالم است یا عالم نیست؛ قادر است یا قادر نیست. در این جا اثبات عالمیت و قادریت خداوند به دلیل منفصل نیاز پیدا می کند.

اگر مؤثر عالم و قادر خود همین موجود قدیم واجب باشد، در این جا نیز امر هم چنان خواهد بود، چون صدق بر شئ واحد بر این که معلوم است و معلوم نیست، ممتنع است؛ زیرا اجتماع نقیضین محال است.

دلیل سوم: وقتی گفتیم ذات «الله موجود، موجود است» این قضیه از افاده خارج شد و وقتی گفتیم «ذات الله موجود، عالم و قادر است» این قضیه مفید افاده خواهد بود که برای تصدیق این قضیه نیازمند دلیل و حجت هستیم. حال اگر مفهوم عالم و قادر مغایر با مفهوم موجود نباشد. امر این چنین نخواهد بود.

دلیل چهارم: مفهوم ذات قادر است فرق می کند با مفهوم ذات عالم است. به علت این که قادر ممکن است عالم باشد و ممکن است عالم نباشد. همان طور که عالم ممکن است قادر باشد و ممکن است قادر نباشد. پس ماهیت عالمیت با ماهیت قادریت فرق می کند، و حد عالمیت با حد قادریت فرق می کند. اگر گفتیم که ماهیت و مفهوم عالمیت و ماهیت و مفهوم قادریت عین ذات اند، لازم می آید شئ واحد، واحد نباشد، بلکه دو شئ متغایر باشد و این محال است.

دلیل پنجم: علم، ماهیت مخصوصی دارد و قدرت نیز ماهیت مخصوصی دارد. پس یا یکی از این دو ماهیت عین دیگری است یا غیر آن؟ اگر عین دیگری باشد لفظ علم و قدرت دو لفظ مترادف خواهند بود که هر کدام مفید همان چیزی خواهد بود که دیگری مفید آن است. معلوم است که این امری باطل است، چون حدّ علم غیر از حد قدرت است و احکام علم غیر از احکام قدرت است و خواص هر دو ماهیت با یکدیگر مغایراند. در این صورت لازم می آید که معقول از علم، مغایر با معقول از قدرت باشد و معقول و مفهوم هر دو مغایر با معقول موجود باشد و این مفید و مطلوب است.

به عبارت دیگر، معقول عالم و قادر و ذات موجود یا معقول واحدی است یا نه. اولی (معقول واحد) بالبداهه باطل است؛ چون بدیهی است که این الفاظ مترادف نیستند بلکه متباین اند و افاده هر کدام غیر از افاده دیگری است. پس این معانی ثلاثه یا ذوات ثلاثه، قائم بالذات اند و این بالاتفاق باطل است. عقل نیز تصریح می کند که بعضی از اینها موصوف و باقی صفات اند و همین مطلوب ما است.(1)

اینها بعضی از دلایل فخر رازی برای اثبات دیدگاه اشاعره بود. البته ایشان پس از نقل این دلایل به بررسی دلایل مخالفین و پاسخ هر کدام می پردازد و آنها را نقد می کند. از جمله آنها دلایل معتزله هستند که در فصل قبل به برخی اشاره کرده ایم.

6- دیدگاه تفتازانی

اشاره

(2)

یکی از معروف ترین عالمان اهل سنت از مذهب کلامی اشاعره، «تفتازانی» است که در کلام و عقاید صاحب نظری قوی است. تفتازانی نیز همانند دیگر اشاعره بر زیادت صفات بر ذات تأکید دارد و سعی می کند با دلایل جدید دیدگاه اشاعره را به اثبات برساند.

تفتازانی در کتاب شرح مقاصد، فصل مستقلی را به این موضوع (زیادت صفات بر ذات) اختصاص داده است. او نظریه فلاسفه و معتزله

1- (1) المطالب العالیه، ج 3، ص 144.
2- (2) تفتازانی در روستای تفتازان واقع در خراسان به دنیا آمد و در سمرقند وفات کرد. وی زندگی خود را در راه کسب علم و معرفت و تدریس و تألیف سپری کرد و در فنون مختلف به ویژه منطق، ادبیات و کلام به مدارج عالی دست یافت. کتاب معروف او در کلام، شرح المقاصد

است که از نظر جامعیت در کلام اشعری، با شرح المواقف جرجانی رقابت می کند.

را رد کرده و دیدگاه اشاعره را به اثبات می رساند و برای این منظور به سه وجه استدلال کرده است.

وجه اول: الاول: ان حد العالم من قام به العالم و علة العالمیه اعنی کونه عالماً هو العلم، و هذا لا یختلف شاهداً و غائباً بخلاف ما لیس من الوجوه التی توجب کون العالم عالماً کالعرضیه و الحدوث و نحو ذلک.(1)

این یک دلیل عرفی و لغوی است که صفات عالم شهادت را مقیاس قرار دهیم و عالم غائب را به آن مقایسه نمائیم و حکمی و حالتی را که برای شهادت است به غیبت نسبت دهیم. برای مثال تعریف عالم در این جا این است: «من قام به العلم»، شخصی که علم به آن قائم است. حال همین تعریف را به عالم غیب و غائب نیز سرایت دهیم. در آن چه از نظر ما غائب است، ثبوت اصل مشتق لازم است و در سایر صفات نیز وضع همین گونه است. پس عالم کسی است که صفت علم قائم به اوست و قادر کسی است که صفت قدرت قائم به او ست و این همان معنای زیادت صفات بر ذات است.

وجه دوم: وقتی گفته می شود خدا عالم است، مقصود از عالم آن است که او دارای علم است و جز این معنا از لفظ چیز دیگری استفاده نمی شود و یا وقتی می گوئیم برای خدا فلان امر معلوم است روشن است که او علم به فلان امر دارد. پس چه بگوئیم خدا عالم است و چه گفته شود معلومی برای او هست در هر دو صورت روشن می شود که او دارای علم است. بنابراین او غیر از ذات، صفاتی از جمله علم و قدرت و... دارد.

1- (1) تفتازانی، شرح مقاصد، ج 4، ص 72.

تفتازانی می گوید: ممکن است کسی بگوید: قبول داریم که خداوند علم دارد اما چه اشکالی دارد که این علم و قدرت و... عین ذات پروردگار باشد؟

آنگاه او پاسخ می دهد که اگر به این امر قائل شویم محالات و محذورات چهارگانه پیش می آید.

1. مستلزم آن است که حمل صفات بر ذات فایده ای نداشته باشد و مانند حمل شئ بر خودش حمل است که فایده جدیدی نمی رساند. مثل آن که بگوئیم: انسان، انسان است یا ذات، ذات است یا عالم، عالم است یا علم، علم است.

2. مستلزم آن است که علم، قدرت باشد و قدرت، حیات و...، به گونه ای که هیچ تمایزی بین صفات نباشد؛ زیرا همه آنها در این فرض نیز عین ذات هستند. پس علم همان ذات و ذات همان قدرت خواهد بود.

3. اگر این کلام صحیح باشد، عقل حکم قطعی و یقینی خواهد داد به این که واجب، عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر است و دیگر نیازی به استدلال و آوردن برهان نخواهد داشت؛ زیرا این که شئ خودش، خودش باشد امری ضروری است.

4. لازم می آید که علم واجب الوجود لذاته، قائم بنفسه و آفریننده جهان و معبود بندگان و دیگر اوصاف از قبل حی، قادر، سمیع و بصیر باشد، در حالی که این مطلب مورد اتفاق علما نیست و حتی کسانی مثل کعبی تصریح کرده اند که اگر گفته شود علم، معبود ستایشگران واقع می شود، کفر است و قائل آن کافر است.

شارح مقاصد می گوید: ممکن است کسی در دفع کلام و محذوراتی که بیان کردیم بگوید آن چه این اشکالات را سبب می شود اتحاد مفهومی ذات وصفات است، نه اتحاد مصداقی و آن چه مورد نظر مخالفین زیادت

است، اتحاد مصداقی است و اشکالات قائلین به زیادت بر اساس اتحاد مفهومی است؛ حال آنکه، مفهوم ذات وصفات و همین طور مفهوم هر کدام از صفات نسبت به دیگری را جدا می دانیم، همان گونه که اوصافی چون کاتب، ضاحک، عالم و قادر را بر انسان حمل می کنیم و به او نسبت می دهیم و فایده نیز می رساند، در حالی که با ذات متحدند و چند وجود جداگانه ندارند.

آنگاه او به دفع بیان فوق می پردازد که محل بحث و نزاع در اوصافی مثل عالم و قادر و حی - که به صورت مواطات بر ذات حمل می شود - نیست بلکه اشکال در مورد علم، قدرت، حیات و اوصاف دیگر است که جز به صورت اشتقاقی حمل نمی شود. در این صورت است که می گوییم اینها عین ذات نیستند و محالات مذکوره لازم می آید.(1)

وجه سوم: دلیل دیگر تفتازانی، استناد به آیات قرآنی است که می گوید:

الثالث: قوله تعالی: ؛أَنزَلَهُ بِعِلمِهِ...(2) ؛أَنَّما أُنزِلَ بِعِلمِ اللّهِ... (3) ؛... ذُو القُوَّهِ المَتِینُ (4) ؛... أَنَّ القُوَّهَ لِلّهِ... (5)

1- (1) عبارت تفتازانی چنین است:الثانی: انه لا یعقل من العالم الا من له العلم، و من المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضروره اذا کان عالماً و کان له معلوم کان له علم، فان قیل: علمه ذاته قلنا فلا یفید حمله علی الذات و لا تتمیز الصفات و لا یفتقر الی الاثبات، و یکون العلم مثلاً واجباً معبوداً صانعاً للعالم موصوفاً بالکلمات فان قیل یکفی تغایر المفهوم کما فی سائر المحمولات. قلنا: لیس الکلام فی مثل العالم و القادر و الحی بل فی العلم و القدره و الحیاه. (شرح مقاصد، ج 4، ص 72).
2- (2) نساء، آیه 66.
3- (3) هود، آیه 14.
4- (4) ذاریات، آیه 58.
5- (5) بقره، آیه 165.

وجه اول: بیان شارح مقاصد درست به نظر نمی رسد، همان گونه که صاحب مواقف و شارح آن اذعان دارند.(1) قیاس زمانی صحیح است که علت و وجه مشترکی بین مقیس و مقیس علیه باشد؛ در حالی که چنین وجهی وجود ندارد، زیرا بین شاهد و غایب اختلاف حقیقی حاکم است و نمی توان چنین حکمی را از یکی به دیگری سرایت داد، چون ممکن است خصوصیتی در شاهد باشد که منشاء این حکم شده و این خصوصیت در غایب نباشد یا مانعی در غایب باشد که از سرایت حکم جلوگیری نماید.

علامه محمد حسن مظفر گوید: این ادعای که علت عالم بودن شاهد، علم است پس علت عالم بودن غایب هم علم است، لذا علم زاید بر ذات غایب است، موقوف است بر اتحاد علم غایب و علم شاهدو نیز اتحاد کیفیت ثبوت آن دو، تا اثبات علیت علم غایب درست باشد. اگر هم بخواهیم حقیقت علم غایب و چگونگی ثبوت علم برای غایب را از علیت علم آن، ثابت کنیم دور پیش می آید.(2)

ایراد دیگر بر این استدلال و مبنای آن این است که یک امر عقلی را بر اساس بیان لغوی و عرفی ثابت کرده است و این نوع بحث کردن مخدوش است. علامه محمد حسن مظفر می گوید: چگونه یک مسئله عقلی را از عرف لغت و اطلاقات عرف می گیرد؟ مگر این که ادعا کند گرفتن آن از عرف لغت و اطلاقات عرف به لحاظ دلالت ظنی این دو بر

1- (1) شرح مواقف، مقصد اول از مرحله سوم، جزء 8، ص 44.
2- (2) مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ترجمه سپهری، ص 197.

مراد حکم شرعی است که خود مستلزم حکم عقل می باشد؛ اما مشتق به نحو وضعی بر ملابسه بین مبداء و ذات دلالت دارد و این ملابسه اعم است از این که حلولی باشد، چنان که در حی و میت است و یا ایجادی، چنان که در خالق و رازق و غیر آن است. مثل ملابسه تمار (خرما فروش) به تمر (خرما) که با بیع انجام می شود.

پس از کجا معلوم می شود که ملابسه غایب به قدرت، علم، حیات، اراده و مانند آن همچون ملابسه شاهد به این صفات است؟

شاید این ملابسه انتزاعی باشد و صرف اتحاد لفظ نمی تواند تأثیری داشته باشد، خصوصاً که نقل دلالت بر اراده انتزاع دارد. خداوند می فرماید: هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ...

این آیه مبارکه دلالت دارد که خدای متعال به قدم اختصاص دارد، پس امکان ندارد ملابسه خداوند به صفات، به نحو حلول در قدم باشد.(1)

وجه سوم: چنین استدلال و استنادی به آیات قرآن مایه تأسف است، آن هم از محکمات قرآن که جای هیچ گونه تردید و تأویلی در مضامین و مفاهیم آن ها نیست. آیا اگر کار و اقدامی از روی علم و اراده صورت بگیرد مفاد و محتوای آن جدایی ذات و صفات است؟ این دو آیه صرفاً می خواهند علم و اراده پروردگار را ثابت کنند و این که افعال او از روی آگاهی و علم انجام می شود. هر آن چه در شکم مادران است و زاییدن و افزودن عمر و کاسته شدن آنها متعلق علم پروردگار است، نه این که ذات او ارتباطی با این افعال ندارد و این علم است که جداگانه سبب آفرینش می گردد، بلکه به این افعال علم دارد و کم و کیف آنها را می شناسد.

1- (1) همان، ص 198.

نکته دیگر این است که این آیات با قول به عینیت نیز می سازد؛ یعنی اگر معتقد شویم که صفات او عین ذات او هستند هیچ اشکالی ندارد که بگوییم علم او سبب آفرینش است، زیرا در فرض اتحاد مصداقی چه بگوئیم ذات عامل است چه صفات، هر دو صحیح است.

البته هیچ کدام از این آیات دلالت بر دو قول عینیت و زیادت را نمی کند و تنها صفت کمالیه علم را برای خدا ثابت می نماید. والله هو العالم.(1)

1- (1) پایان نامه (کاوشی در رابطه با ذات و صفات)، ص 129.

3 امامیه

اشاره

مکتب امامیه با راهنمائی امامان معصوم علیهم السلام و بزرگان این مکتب، بحث های بسیار متقنی درباره اوصاف الهی ارائه داده اند. اعتقاد این مکتب درباره اوصاف الهی آن است که اوصاف خداوند عین ذات اند و هیچ مغایرتی با ذات در مصداق ندارند، هر چند در مفهوم مغایر با ذات اند. در این فصل به بررسی دیدگاه های بزرگان این مکتب درباره اوصاف پرداخته می شود.

شیخ صدوق

اشاره

شیخ صدوق(1) یکی از بزرگان مکتب امامیه و از بزرگترین فقیهان،

1- (1) محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق (متوفای 381 ه. ق) از شخصیت های بزرگ شیعه است. بیشترین شهرت او در علم حدیث است و به «صدوق المحدثین» ملقب گردیده است. درباره موضوعات کلامی نیز تألیفات بسیار دارد که همگی بر مبنای احادیث تألیف گردیده اند، خواه به صورت نقل متن احادیث و خواه مفاد و مضمون آنها. برخی از آثار کلامی او عبارتند از: التوحید، اکمال الدین و اتمام النعمه، الاعتقادات، علل الشرایع، النبوه، دلائل الائمه و معجزاتهم، اثبات الوصیه، و اثبات النص علی الائمه. (فرق و مذاهب کلامی، ص 156).

محدثان و متکلمان این مکتب است که تمام عمر خود را در خدمت به مکتب امامیه گذراند و خدمات بسیاری را به این مکتب کلامی عرضه داشت. او کتاب های زیادی نوشت که در مبحث اعتقادات، کتاب التوحید وی شهرت فراوانی دارد.

مکتب امامیه استدلال های روشن و واضحی درباره اعتقادات خود ارائه داده است و دانشمندان این مکتب با راهنمائی های امامان معصوم علیهم السلام بسیار شفاف سخن گفته اند، ولی صاحبان ملل و نحل این مکتب را به گونه ای دیگر معرفی کرده اند که خالی از اغراض سیاسی نیست.

1- دیدگاه شیخ صدوق درباره صفات

شیخ صدوق درباره صفات، از عینیت صفات با ذات دفاع می کند و معتقد است که صفات خداوند عین ذات او است و با اشاعره که می گویند صفات زائد بر ذات اند، مخالفت می کند. او درباره توحید و صفات خداوند می گوید:

اعتقاد ما در توحید این است که خداوند متعال واحد و احد است و هیچ چیز مثل او نیست. او قدیم، سمیع، بصیر، علیم، حکیم، حی، قیوم، عزیز، قدّوس، قادر و غنی است. او به جوهر، جسم، صورت، عرض، خط، سطح، خفت، سکون، حرکت، مکان و زمان وصف نمی شود (مبّرا از این صفات است) و متعالی و مبّرا از جمیع صفات مخلوقات است.

مرحوم شیخ در ادامه صفات سلبیه خداوند را برشمرده و می گوید: هیچ چیز مثل او نیست... لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ... او احد و صمد است و خالق کل شئ است. ایشان در آخر می گوید: هر کس قایل به تشبیه شد، مشرک است و هر کس غیر از آن چه درباره اعتقادات امامیه گفته شد

عقاید دیگری را به امامیه نسبت دهد، کاذب است و هم چنین اگر کسی خبری آورد که مخالف این خبر باشد، مخترع است و هر سخنی که موافق کتاب خداوند نباشد، باطل است و اگر در کتابی از علمای ما مخالف این سخن یافت شد، آن مدلس است.(1)

علت این برخورد شدید شیخ صدوق با مخالفین این است که مخالفان و خرده گیران بر شیعه امامیه، چهره این مکتب و مذهب را مخدوش جلوه داده و به آنها نسبت تشبیه و جبر می دادند. این سخن از مقدمه کتاب التوحید صدوق، که در آن انگیزه تألیف خود را بیان می کند، معلوم می شود.(2)

ایشان سعی می کند با ردّ این نسبت ها بگوید که امامیه معتقد به تشبیه نیستند و برای همین تصریح می کند که هر کس به تشبیه معتقد شد، مشرک است. هم چنین ممکن است کسی اعتقادات دیگری به امامیه نسبت دهد یا اخبار ضد و نقیضی درباره اعتقادات امامیه ذکر کند که ایشان همه آنها را ردّ کرده، بهترین مقیاس سنجش اعتقادات را بیان می کند و می گوید: هر سخنی که مخالف کتاب خدا باشد، باطل است.

او علاوه بر این که دیدگاه خودش را به صراحت بیان می کند به عینیت ذات با صفات نیز تأکید می کند.

1- (1) شیخ صدوق، الاعتقادات، ص 21.
2- (2) ان الذی دعانی الی تألیف کتابی هذا أنی وجدت قوما من المخالفین لنا ینسون عصابتنا الی القول بالتشبیه و الجبر لما وجدوا فی کتبهم من الاخبار التی جهلوا تفسیرها ولم یعرفوا معانیها و وضعوها فی غیر موضعها و لم یقابلوا بالفاظها الفاظ القرآن فقبحو بذلک عندالجهال صوره مذهبنا، و لبسوا علیهم طریقتنا، و صدورا الناس عن دین الله، و حملوهم علی جحود حجج الله فتقربت الی الله تعالی ذکره بتضیف هذا الکتاب فی التوحید و نفی التشبیه، و الجبر، مستعینا به و متوکلا علیه و هو حسبی و نعم الوکیل. (شیخ صدوق، التوحید، ص 18).

2- صدوق و عینیت ذات با صفات.

دانشمندان امامیه از همان اول به عینیت ذات با صفات معتقد بودند. در زمانی که برخی افراد صفات خداوند را زائد بر ذات می دانستند، امامیه عینیت ذات با صفات را مطرح کردند و بر آن برهان نیز اقامه کردند. مرحوم صدوق به مخالفت با دیدگاه اشعری برخاست و نظر زائد بودن صفات بر ذات را ردّ کرد و بر خلاف آن دلیل آورد. ایشان در این باره می گوید:

دلیل بر این که خداوند متعال ذاتاً عالم، حی و قادر است نه به علم، حیات و قدرت زائد بر ذات، این است که اگر خداوند متعال، عالم به علم زائد بر ذات باشد، علم او از دو حالت خارج نیست؛ یا قدیم است و یا حادث. اگر حادث باشد قبل از حدوث علم (نعوذبالله) او عالم نخواهد بود و این از صفات نقص است و هر منقوص حادث است. و اگر قدیم باشد پس غیر از خداوند متعال یک قدیم دیگر نیز لازم خواهد آمد و این بالاجماع کفر و باطل است.(1)

ایشان در ادامه می فرماید: دلیل بر این که خداوند قادر، عالم وحی

1- (1) الدلیل علی ان الله تعالی عزوجل عالم حی قادر لنفسه لا بعلم و قدره و حیاه هو غیره أنه لو کان عالما بعلم لم یخل علمه من أحد أمرین أما أن یکون قدیما او حادثا، فان کان حادثا فهو جل ثناؤه قبل حدوث العالم غیر عالم، و هذا من صفات النقص، و کل منقوص محدث بما قدمنا، و ان کان قدیما وجب أن یکون غیر الله عزوجل قدیما و هذا کفر بالاجماع، وکذلک القول فی القادر و قدرته و الحی و حیاته، و الدلیل علی انه تعالی لم یزل قادراً عالما حیا أنه قد ثبت انه عالم قادر حی لنفسه وصح بالدلیل انه عزوجل قدیم و اذا کان کذلک کان عالم لم یزل اذ نفسه التی لها علم لم تزل، و هذا یدل علی انه قادر حی لم یزل. (شیخ صدوق، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، ص 223).

است، این است که ثابت شده او ذاتاً عالم و قادر وحی است و با دلیل تصریح شده که خداوند متعال قدیم است. وقتی که او قدیم است از ابد عالم خواهد بود چون علم او ذاتی است. این مسئله در قدرت و حیات نیز جریان دارد.

ایشان سعی می کند دیدگاه امامیه را به نحو احسن و جامع تبیین کند که عبارت باشد از عینیت ذات با صفات به شکلی که ذات متعال همه صفات را ذاتاً واجد است و همه کمالات ذات، ذاتی است؛ یعنی در وجود مقدس او همه صفات نهفته است، چون او واجد همه صفات کمال است.

شیخ پس از سخن درباره عینیت صفات، درباره تقسیم این صفات به صفات ذات و صفات فعل نیز سخن می گوید.

3- صفات ذات و صفات فعل

متکلمین صفات را به دو قسم تقسیم می کنند، صفات ذات و صفات فعل که هر مکتب متناسب با تفکر خود آن را تعریف آن دو می پردازند. کلی ترین تعریف صفات ذات و صفات فعل این است که صفات ذات، صفاتی هستند که هیچ گاه از ذات مقدس او جدا نمی شوند و انفکاک ذات و صفات در آن ها بی معنا است چون ذاتی هستند و ذاتی شئ از آن شئ جدائی ناپذیر است. این صفات، صفاتی هستند که از ازل بوده و تا ابد هم خواهند بود و هیچ وقت از ذات جدا نمی شوند، مانند علم، حیات، قدرت.... در حالی که صفات فعل، صفاتی هستند که از ذات مقدس او اخذ نشده اند بلکه منشاء آنها فعل الهی است. این صفات از ازل نبوده بلکه بعد از تحقق فعل، این ها نیز به وجود می آیند، مانند خالق که بعد از تحقق فعل الهی خلقت، به وجود می آید.

ص:101

مرحوم شیخ صدوق نیز به این اوصاف اشاره می کند و می گوید:

هر صفتی از صفات ذات که ما با آن خداوند متعال را وصف می کنیم، صفاتی هستند که با توصیف آن، نفی ضد آن صفت را اراده می کنیم و می گوییم: خداوند متعال سمیع، بصیر، علیم، حکیم، قادر، عزیز، حی، قیوم، واحد و قدیم است که اینها صفات ذات هستند. ما نمی گوییم که خداوند متعال ذاتاً خالق، فاعل، مرید، راضی، شاخط، رازق، وهاب و متکلم است، چون اینها صفات فعل هستند و حادث اند. پس جایز نیست گفته شود که خداوند متعال ذاتاً با اینها موصوف است.(1)

به عبارت دیگر شیخ صدوق اوصاف ذات را اوصافی می داند که با وصف آن ضد آن نفی شود؛ یعنی وقتی گفته شود خداوند عالم است، یعنی جاهل نیست و خداوند قادر است، یعنی عاجز نیست. اکثر بزرگان اشاعره نیز در این سخن با شیخ صدوق هم عقیده اند و بر نفی ضد اوصاف تأکید دارند. ولی صفات فعل این گونه نیستند؛ یعنی با وصف کردن با اوصاف فعل، ضد آن نفی نمی شود و صفات فعل از فعل او ناشی می شود. وقتی هم که فعل متحقق شد آن صفت نیز متحقق خواهد شد. وقتی خداوند متعال مخلوقات را خلق کرد او متصف به خالق می شود ولی تا وقتی که مخلوقی نیافریده خالق نخواهد بود. در حالی که اوصاف ذات این گونه نیستند.

1- (1) کل ما وصفنا الله تعالی به من صفات ذاته فانما نرید بکل صفه منها نفی ضدها عنه تعالی. و نقول: لم یزل الله تعالی سمیعا بصیراً علیما حکیما قادرا عزیزا حیا قیوما واحد قدیما و هذه صفات ذاته. ولا نقول: انه تعالی لم یزل خلاقا، فاعلا، شائیاً، مریداً، راضیاً، ساخطاً، رازقاً، وهابا، متکلماً لان هذه صفات افعاله و هی محدثه لا یجوز ان یقال: لم یزل الله تعالی موضوفا بها. (الاعتقادات، صدوق، ص 27).

بنابراین شیخ صدوق صفات خداوند را عین ذات او می داند که مراد این است که ذات، همه صفات را واجد است.

شیخ مفید

اشاره

شیخ مفید(1) از کم نظیرترین علمای شیعه می باشد که تمام عمر پربرکت خود را در ترویج مذهب اهل بیت علیهم السلام صرف کرد و خدمات گرانقدری را به مکتب امامیه ارائه کرد. او که در قرن چهارم زندگی می کرد، کتاب های زیادی را تألیف کرد و در علم کلام مرجع خاص و عام در عصر خود بود.

با توجه به ظهور اشعری در قرن چهارم و حمله های او به دیگر مذاهب، بازار مباحث اعتقادی در آن زمان رونق خاصی داشت. مکتب معتزله در آن زمان به ضعف گراییده بود و مکتب اشعری جان تازه ای گرفته و حامیان و طرافداران زیادی داشت. اشعری که به مکتب معتزله اعتراضات زیادی داشت، بر مکتب امامیه نیز خرده می گرفت. او امامیه را به جبر و تشبیه نسبت می داد که برای پاسخ دادن به این نسبت ها، شیخ مفید به میدان آمده و مباحث اعتقادی زیادی را مطرح کرد.

1- معنای صفت از دیدگاه شیخ مفید

اشاعره برای صفات، حقیقت مستقلی قائل اند و معتقدند که صفات قدیم اند و عین ذات نیستند بلکه حقایقی مستقل از ذات و زائد بر ذات اند. ولی معتزله سخن اشاعره را ردّ کرده و معتقدند صفات عین ذات اند و حقایق مستقلی نیستند، بلکه معانی انتزاعی هستند که واصف از موصوف انتزاع می کند. امامیه نیز دیدگاه اشاعره را ردّ کرده صفات خداوند را معقولاتی می داند که انسان از کمالات ذات مقدس او استنباط می کند. ضمنا دیدگاه بعضی از معتزله که قایل به احوال اند، را نیز ردّ می کند، چون احوالی که ابوهاشم جبائی اثبات می کند، ذات نیست بلکه مختلف از ذات است؛ از این رو شیخ مفید در این باره می گوید:

وصف باری تعالی به این که حق، قادر و عالم است مفید معانی معقوله ای هستند، نه ذوات اند و نه اشیاء که قائم به او باشند - همان طور که

اصحاب صفات می گویند - و نه احوال مختلفی بر ذات اند که ابوهاشم جبائی قایل به آن است.(2)

بنابراین شیخ مفید صفات را معانی معقوله ای می داند که ما از کمالات مختلف ذات مقدس خداوند تعقل می کنیم.

1- (1) ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان ملقب به «شیخ مفید» و معروف به «ابن المعلم» از اعاظم متکلمان و فقیهان شیعه امامیه است. ابن ندیم می گوید که ریاست شیعه امامیه در فقه و کلام در زمان ما به او منتهی می شود. نجاشی تولد او را سال 336 و وفات او 413 هجری قمری می داند. دانشمندان اهل سنت و جماعت او را با خشوع و تعبد و تأله وصف می کنند و از او به عنوان عالم شیعه و امام رافضه و صاحب تصانیف کثیره و بدیعه یاد می نمایند. او از دانشمندان پرکار و پُر توان بود و درباره او گفته اند از «احفظ الناس» بوده و پیوسته به مطالعه و تعلیم می پرداخته است و کتابی از مخالفان وجود نداشت که او حفظ نکرده باشد. بزرگانی هم چون شیخ طوسی، سید مرتضی، سید رضی، کراجکی، نجاشی و سلّار دیلمی در مجالس املاء و درس او حضور داشتند و بیش از دویست کتاب و رساله به رشته تحریر درآورده است. (پایان نامه، کاوشی در ذات و صفات).
2- (2) ان وصف الباری تعالی بانه حق قادر عالم یفید معانی معقولات لیست الذات و لا اشیاء تقوم بها کما یذهب الیه جمیع اصحاب الصفات و لا احوال مختلفات علی الذات کما ذهب الیه ابوهاشم جبائی (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص 56).

2- صفات از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید نیز مانند دیگر بزرگان امامیه، به عینیت صفات با ذات تأکید کرده و به اشاعره و بعضی از معتزله که نظریه احوال را پذیرفته اند، حمله می کند. ایشان معتقد است که دیدگاه اشاعره مخالف توحید است، چون اشاعره صفات قدیمه را برای ذات واحد اثبات می کنند. دیدگاه معتزله نیز مردود است چون احوالی که آنها اثبات می کنند مختلف از ذات اند. به اعتقاد ایشان، خداوند متعال ذاتاً حی است نه به حیات زائد بر ذات، و او ذاتاً قادر است. هم چنین او ذاتاً عالم است ولی نه به معنایی که اصحاب صفات بر آن معتقدند و نه به معنای احوال مختلفه که ابوهاشم جبائی آن را ابداع کرده است.(1)

ایشان نیز به عینیت ذات با صفات تأکید می کند و دیدگاه امامیه را عینیت ذات با صفات می داند ولی به معنایی که قبلا مطرح شد.

شیخ مفید درباره تقسیم صفات به صفات ذات و صفات فعل، به عینه همان عبارتی شیخ صدوق را نقل می کند و فرق صفات ذات با صفات فعل را در این می داند که صفات ذات صفاتی هستند که صاحب آن را نمی توان به ضد آن صفت متصف کرد، ولی در صفات فعل این گونه نیست و ممکن است صاحب آن صفت به ضد آن صفت نیز متصف شود.

بنابراین امامیه معتقدند که ذات الهی مستجمع جمیع صفات کمال است و هیچ کمالی جدا و منفک از ذات نیست.

1- (1) ان الله عزوجل اسمه حی لنفسه لا بحیاه، و انه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی کما ذهب الیه المشبهه من اصحاب الصفات و لا الاحوال المختلفات کما ابدعه ابوهاشم الجبائی... و هذا مذهب الامامیه. (اوائل المقالات، ص 52).

شیخ طوسی

اشاره

شیخ طوسی(1) که شاگرد شیخ مفید رحمه الله بود و مانند استادش توانایی های فراوانی داشت، فقیه، متکلم و محدث بود و یکی از کتب اربعه به نام التهذیب را تألیف کرده است. ایشان در میان علمای امامیه احترام فوق العاده ای دانسته است.

شیخ طوسی درحقیقت راه شیخ صدوق و شیخ مفید را ادامه داده و به تعلیمات آنها پایبند است. در میان دانشمندان اشاعره و معتزله اختلافات زیادی به چشم می خورد، به شکلی که این مکاتب به گروه های مختلفی تقسیم شده و هر چند نفر از دانشمندان به یک نظریه پایبند شده اند که با مرور زمان دانشمندان بعدی از آن دیدگاه صرفنظر می کنند. اگرچه پذیرفتن یا ردّ کردن یک دیدگاه عیب نیست بلکه موجب پیشرفت علوم می شود ولی اگر این تشتت و پراکندگی در نظریات علمی به جای این که در طول باشد، و به رشد علوم کمک کند، در عرض قرار گیرد و هر یک حرف خودش را بزند، از مطلوب اصلی دور خواهد شد.

شیخ طوسی با تفکر در سخن گذشتگان، سعی می کند نکات مبهم و غیر واضح آن ها را با بیانی روشنتر تبیین کند.

1- (1) محمد بن حسن طوسی (متوفای 460 ه. ق) است. وی معروف به «شیخ طوسی» و «شیخ الطائفه» است و از نظر جامعیت علمی در فنون مختلف اسلامی از نوادر روزگار است. در کلام، فقه، حدیث، اصول فقه، تفسیر، دعا و آداب عبادات، دارای تألیفات گرانسنگ است که همگی از منابع و مراجع علوم دینی به شمار می رود. از تألیفات کلامی او کتاب بزرگی است در اصول دین، که مبحث توحید و کمی از مبحث عدل آن طبع گردیده است. ریاضه العقول، تلخیص الشافی، تمهید الاصول، الغیبه و الاقتصاد فی الاعتقاد، از دیگر کتاب های ایشان است. (فرق و مذاهب کلامی، ص 160).

1- صفات از دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی پس از اثبات صانع، به صفات صانع می پردازد. چون وقتی که این صانع، خالق همه موجودات باشد باید صفاتی داشته باشد. او باید عالم، قادر و حی باشد، چون اگر قادر نباشد نمی تواند مخلوقات را خلق کند و اگر حی و عالم نباشد، نمی تواند خلقت را انجام دهد. پس لازمه صانع بودن داشتن صفات است. ولی سؤال اصلی این جاست که این صفات به چه شکلی هستند؟ اختلاف دانشمندان اشاعره، معتزله و امامیه در این است که خداوند چگونه این صفات را دارا است؟

در بیان دلیل شیخ طوسی برای این سخن، هر چند نقطه محوری دلیل ایشان با دلایلی که شیخ صدوق و شیخ مفید اقامه کردند، یکی است ولی راهی که انتخاب می کند با آنها متفاوت است. شیخ طوسی می گوید:

واجب است که خداوند متعال در ازل قادر باشد؛ چون اگر در ازل قادر نباشد و بعد قدرت پیدا کرده باشد باید قادر به قدرتی باشد که قبلاً نداشته است و اگر قادر به قدرتی باشد که قبلاً نداشته، لازم است که آن قدرت حادث باشد. اگر آن قدرت قدیم باشد، لازم خواهد بود که در ازل قادر بوده باشد و اگر حادث باشد لازم است که از فعل او باشد، چون لازم است که برای محدث، محدثی (صانعی) باشد. و اگر از فعل او باشد، واجب است که قبل از ایجاد، قادر باشد، چراکه فعل صادر نمی شود مگر این که قادر باشد.

بنابراین خداوند متعالی و مبرا از این است که قادر نباشد مگر بعد از وجود قدرت. در این صورت قادریت او متعلق به وجود قدرت خواهد شد و وجود قدرت متعلّق به قادریت او. پس یکی از دو امر صحیح نخواهد بود و این باطل است، چون علم ما خلاف این است.

ص:106

شیخ ثابت می کند که قدرت او از ازل بوده و حادث نشده است. وقتی هم که این گفته را اثبات کرد به اثبات ذاتی بودن این صفت می پردازد و می گوید:

وقتی ثابت شد که خداوند متعال از ازل بوده و قدیم است و قدرت او ازلی می باشد، واجب است که قدرت او ذاتی باشد، چرا که استناد قدرت به فاعل صحیح نیست، چون آن چه که به فاعل تعلق داشته باشد، فاعل بر او مقدم خواهد بود و این در قدرتی که از ازل بوده صحیح نخواهد بود. قدرت نیز نمی تواند حادث باشد.

هم چنین جایز نیست که او قادر به قدرت قدیمه باشد آن گونه که اشاعره ادعا کرده اند؛ زیرا اگر او قادر به قدرت قدیمه باشد آن قدرت، مثل و شریک او در همه صفات خواهد بود. چون قدرت در قدیم بودن با خداوند شریک است و قدم یک صفت نفسی است که اشتراک در صفت نفسی موجب تماثل است. مانند این که چیز سیاه در این که سیاه است اگر با سیاه شریک گردند او نیز سیاه خواهد بود. آن چیزی هم که در جوهریت یک شئ با جوهر شریک باشد، او نیز جوهر خواهد بود. پس لازم می آید که خداوند به صفت قدرت، قادر باشد و قدرت نیز به صفت قادر. یعنی با هم شریک باشند و این باطل است.(1) بنابراین گزینه دیگری باقی نمی ماند مگر این که او ذاتاً قادر است.

شیخ طوسی بحث طولانی خویش را با اثبات صفات عین ذات به پایان می برد. او معتقد است که صفات عین ذات اند و این صفاتی که از آن بحث می کنیم (صفات ذات) ذاتی آن موجود یگانه هستند.

1- (1) الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 33.

2- مطلق بودن اوصاف

بعضی از اوصاف خداوند به گونه ای هستند که انسان نیز آن صفات را دارا است، مانند قدرت، علم و حیات. این صفات، صفاتی هستند که انسان نیز واجد این صفات است. حال سؤالی در این جا مطرح است که چه فرقی بین صفات انسان و صفات خداوند متعال است؟

فرق اصلی این دو نوع صفات این است: صفاتی که خداوند متعال دارد ذاتی او است و ذاتی شئ هیچ وقت از آن منفک نمی شود، ولی اوصاف ما این گونه نیست؛ یعنی ما ذاتاً آن صفات را نداریم بلکه صفات ما غیر ذاتی است. لازمه ذاتی بودن اوصاف خداوند این است که او آن صفات را به طور لایتناهی داشته باشد، چون هیچ مخصصی برای او وجود ندارد و اوصاف او به هیچ چیز تخصیص نمی خورند بلکه او بصورت مطلق دارای آن صفات است. شیخ طوسی رحمه الله آگاهی بر این مطلب می فرماید:

«اذا ثبت بذلک کونه قادر عالما بنفسه لوجب ان یکون قادر علی جمیع الاجناس و من کل جنس علی ما لایتناهی، لانه لا مخصص له بقدر دون قدر».

وقتی ثابت شد که خداوند متعال ذاتاً قادر و عالم است. واجب است که او بر جمیع اجناس قادر باشد و به هر جنسی بصورت لایتناهی قدرت داشته باشد. زیرا هیچ مخصصی برای او وجود ندارد که قدرت او را تخصیص بزند. (1)

بنابراین ایشان علاوه بر استدلال بر عینیت ذات خداوند با صفات، بر مطلق بودن آن صفات نیز تأکید دارد و معتقد است که چون این صفات

1- (1) الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 34.

ذاتی خداوند متعال است، لذا تخصیصی نباید داشته باشد و این صفات به طور مطلق به هر چیز به صورت لایتناهی سیطره دارد. چون او واجب الوجود و قادر مطلق است.

خواجه نصیر الدین طوسی

اشاره

(1)

«خواجه نصیرالدین طوسی» یکی از بزرگان ارزشمند مکتب امامیه می باشد که جامع بین المعقول و المنقول بود و دارای ذهنی فوق العاده.

ایشان در فلسفه، ریاضیات، کلام، نجوم، اخلاق و دیگر علوم صاحب نظر بوده است و کسی است که کلام امامیه را با فلسفه درآمیخت و برای پیشبرد کلام امامیه زحمت های فراوانی را متحمل شد.

1- صفات خداوند از دیدگاه خواجه

خواجه نصیر نیز مانند دیگر دانشمندان امامیه، صفات خداوند را عین ذات او دانسته و دیدگاه اشاعره و معتزله را رد می کند. او در تجربه الاعتقاد به بیان موجز می گوید: «قال: والمعانی والاحوال و الصفات الزائده عیناً».

اشاعره معتقد به معانی قدیم برای خداوند شده و می گویند خداوند مثلاً عالم است به عالمیت و این عالمیت را صفتی می دانند که قائم بذات و زائد بر ذات است. هم چنین بعضی از معتزله که ابوهاشم و طرفداران او

1- (1) خواجه نصیر الدین طوسی، مشهورترین و جامع ترین دانشمند سده هفتم است که در سال 597 ه. ق در طوس به دنیا آمد و به سال 672 ه. ق درگذشت و در کاظمین دفن شد. وی در فقه، کلام، نجوم، ریاضی و حکمت استاد بود و در عالم سیاست نیز از رجال برجسته به شمار می رفت. گذشته از آثار عربی، به زبان فارسی کتاب های اخلاق ناصری، اساس الاقتباس اوصاف الاشراف و معیار الاشعار را نوشته است. (پایان نامه، کاوشی در ذات و صفات).

هستند، معتقد به احوال هستند که خود این احوال به خودی خود غیرمعلوم اند و اصلاً بدون ذات قابل تصور نیستند، ولی ذات را با این صفات می شناسند. ولی خواجه نصیر این دیدگاه ها را رد کرده و فرموده است که اوصاف او عین ذات او هستند (عیناً)؛ چون ذات خداوند متعال از همه چیز بی نیاز است و او از دیگر اشیاء استغنای کامل دارد پس هیچ فقر و نیازمندی در او امکان ندارد. او موصوف به صفات کمال است ولی این صفات، نفس ذات او هستند و اگر مغایرتی دارد فقط از لحاظ اعتبار است؛ یعنی مغایرت صفات ذات، اعتباری است، چون مفاهیم اینها مختلف اند، ولی در ذات و حقیقت و مصداق یکی هستند و هیچ مغایرتی ندارند.

هم چنین خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوفی که بر کتاب اشارات بوعلی سینا شرح نوشته است. طرز تفکر او با فلسفه عجین شده و برای همین کلام را با فلسفه عجین کرده و برای اثبات اعتقادات به دلایل فلسفی نیز روی می آورد.

2- صفات ثبوتیه و سلبیه

خواجه نصیر در کتابهای خود مانند تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد، صفات خداوند را به دو قسم تقسیم می کند؛ و صفات ثبوتیه (ایجابیه) و صفات سلبیه.

ایشان صفات ثبوتیه را قادر، عالم، حی، مرید، سمیع، بصیر، متکلم، باقی، واحد می شمارد و این صفات را از دیدگاه کلامی - فلسفی بررسی می کند. او دلایل فلسفی زیادی را برای اثبات این صفات ذکر می کند و نگاهی نو به مسئله دارد. هر چند خواجه نصیر یک متکلم عالی است ولی نحوه تفکر فلسفی، او را به فلسفه نزدیک تر کرده است.

ایشان در کتاب قواعد، به این دو طرز تفکر اشاره کرده و تعاریف صفات را جداگانه از دیدگاه متکلمین و حکما ذکر می کند. اگرچه خواجه نصیر در بعضی از موارد سخنان حکما را نیز به نقد می کشد ولی با این حال سخنان حکما را بیشتر از متکلمین می پسندد. کتاب تجرید الاعتقاد ایشان اگرچه بسیار موجز است ولی به دلایل فلسفی بسیاری اشاره دارد. خواجه برای هر یک از اوصاف الهی که آنها را عین ذات می داند، دلیل می آورد. برای مثال، او برای قدرت خداوند، دلیل موجز در تجرید الاعتقاد ذکر می کند که علامه حلی آن را شرح کرده است. خواجه می گوید: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب»؛ وجود عالم بعد از عدم آن منافی ایجاب است؛ یعنی وقتی ثابت شد که عالم بعد از عدم به وجود آمده، ادث است. پس مؤثر در آن نیز اگر موجب باشد (مختار نباشد) حدوث آن لازم می آید. چون اگر عالم حادث است مؤثر آن - مختار نیست، بلکه موجب است و مجبور - نیز حادث خواهد بود. و اگر او قدیم باشد پس عالم قدیم خواهد بود که این خلاف فرض است، چون ماگفتیم عالم حادث است. بنابراین تالی با هر دو قسم باطل است. علامه حلی برای رفع ابهام از کلام خواجه، ملازمه آن را نیز ذکر می کند و می گوید: محال است که اثر از مؤثر (موجب) تخلف کند. این مستلزم آن است که عالم قدیم باشد یا مؤثر حادث باشد که تسلسل لازم می آید. پس ظاهر گردید که مؤثر عالم، قادر و مختار است. این درباره قدرت بود که او قادر مختار است و هیچ اجباری ندارد و چون کمال مطلق و غنی مطلق است هیچ احتیاجی هم ندارد. بنابراین کسی نیست که او را مجبور کند.(1)

1- (1) طوسی، خواجه نصیر، تجرید الاعتقاد، شرح، ص 393.

ایشان در تلخیص المحصل نیز بر قادر مطلق بودن خدا استدلال می کند و می گوید:

خداوند متعال چون خودش واجب است بر ممکن قدرت دارد. چون غیر از ممکن، واجب و ممتنع هستند که خلاف مقدوریت اند و امکان وصف مشترکی است برای ممکنات و خداوند بر ممکن قادر است. پس خداوند بر کل ممکنات قادر خواهد بود. اگر قدرت خداوند اختصاص به بعضی از ممکنات داشته باشد نیاز به مخصص وجود دارد که قدرت خداوند را به بعضی از آنها تخصیص بزند، درحالی که هم چنین تخصیصی وجود ندارد.(1)

در بیان دلایل خواجه نصیر، جنبه فلسفی آن ها بر کلامی بودنشان می چربد. این نمونه ای از دلایل خواجه بود که برای اثبات قدرت آورده است. دلایل دیگری نیز درباره علم، حیات و... ذکر کرده است که از آن صرفنظر می کنیم.

ایشان درباره صفات سلبیه نیز بحث مفصلی را متذکر شده و برای هر کدام آنها دلایلی را نیز ذکر می کند. خواجه معتقد است که خداوند متعال مرکب نیست، جسم و ضد ندارد و دیده نمی شود. نفی اتحاد، نفی جهت، و عدم محل برای حوادث و نیز استحاله الم و لذت، از مباحثی است که خواجه آن را ذکر کرده و بر آن ها دلیل می آورد. در حقیقت، خواجه هر آن چیزی که خداوند متعال را محدود می کند، ردّ می کند، چون محدودیت با استغناء مطلق و کمال مطلق سازگار نیست.

1- (1) طوسی، خواجه نصیر، تلخیص المحصل، ص 298؛ هانی نعمان فرحات، مسائل الخلاف بین فخر رازی و طوسی، ص 176.

بنابراین خداوند همان طور که دارای صفات ثبوتیه است از صفات سلبیه مبرّا و منزه است.

ابن میثم بحرانی

اشاره

(1)

ابن میثم بحرانی یکی از متکلمان برجسته قرن هفتم بود که علاوه بر کلام، آگاه به فلسفه نیز بوده و یک فیلسوف به شمار آمده است. او نیز مانند خواجه نصیر، کلام و فلسفه را مخلوط کرد و فلسفه را در خدمت دین گرفت و اعتقادات را به وسیله استدلال های فلسفی کلامی اثبات کرد. البته ایشان در انتخاب عنوان، دنباله رو خواجه نصیر بود؛ یعنی بحثی که ابن میثم در قواعد المرام انجام می دهد، مانند بحثی است که خواجه در تجرید و تلخیص المحصل انجام داده است، ولی در دلایل با خواجه نصیر تفاوت دارد.

1- معنا شناسی اوصاف

اشاره

ابن میثم بحرانی نیز مانند دیگر بزرگان امامیه، صفات خداوند را اعتبارات عقلیه می داند؛ یعنی می گوید که عقول ما در مقایسه با غیر، این اوصاف را اعتبار می کند و این صفات در خارج با ذات یکی هستند. بدین

1- (1) کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفای 697 یا 699) شارح معروف نهج البلاغه و از دانشمندان بزرگ امامیه است که در علوم مختلف معقول و منقول استاد و صاحب نظر و دارای تألیف بوده و مورد تمجید و تجلیل معاصر خود، خواجه نصیر الدین طوسی قرار گرفته است. و نیز «میر سید شریف گرگانی» برخی از تحقیقات او را در اوایل فن بیان از شرح مفتاح نقل کرده و از او به «بعض مشایخنا» تعبیر کرده است.

معروف ترین کتاب او در کلام، قواعد المرام فی علم الکلام است. (فرق و مذاهب کلامی، ص 26).

معنا که ذات خداوند این اوصاف را به نحو ذاتی دارا است و این صفات جدا از ذات حقایق جداگانه ای ندارند، آن گونه که اشاعره ادعا کرده اند. (1)

ابن میثم درباره معنای صفت می گوید:

صفت چیزی است که خرد آن را در رابطه به چیز دیگر (موصوف) اعتبار کند و صفت را جز به اعتبار موصوف نمی توان تعقل کرد، البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگری تصور کند، لازم نمی آید که شئ مورد تصور برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد.

او صفت و موصوف را مانند مضاف و مضاف الیه دانسته و در مقایسه با آن ها می گوید:

توضیح این مطلب همان چیزی است که در تعریف مضاف گفته شده است؛ بدین مضمون که مضاف چیزی است که تعقل ماهیتش در مقایسه با غیر، ممکن است و مضاف در رابطه با غیر جز در عالم تعقل وجود ندارد.(2)

2- صفات از دیدگاه ابن میثم

اشاعره اوصاف خداوند را زائد بر ذات می دانند، ولی امامیه این اعتقاد را نقد می کنند و معتقدند که اوصاف الهی عین ذات اوست. ابن میثم نیز مانند دیگر امامیه بر ردّ زائد بودن صفات بر ذات دو دلیل می آورد. البته این دلایل را افراد دیگری قبل از ابن میثم مانند شیخ مفید و دیگران ذکر کرده اند. ابن میثم نیز همان دلایل را در ردّ ادعای اشاعره ذکر می کند.

1- (1) بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص 101.
2- (2) بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه، محمدی مقدم، یحیی زاده، ج 1، ص 244.

دلیل اول: اگر صفات خداوند زائد بر ذات باشد در خارج (یعنی در خارج وجود داشته باشند) یا واجب خواهند بود و یا ممکن. اگر واجب باشند تعدد واجب الوجود لازم خواهد آمد که این محال است، زیرا واجب الوجود یکی بیشتر نیست و نمی تواند بیش از یکی باشد و اگر ممکن باشد نیاز به مؤثر خواهد داشت. این مؤثر یا همان ذات است که باطل است؛ چون تقدم ذات بر صفات لازم می آید که محال است و یا غیر آن که این هم محال است. یا این که این صفات اصلاً در تحقق خود نیازی به مؤثر ندارد و این هم خلاف است. بنابراین صفات خداوند زائد بر ذات نیست.

دلیل دوم: خداوند عالم یا فقط ذات است بدون صفات و یا ذاتی است با صفات. اولی باطل است، چون در آن صورت ذات خالی از صفات خواهد بود و ذات خالی از صفات که کمالات هستند، صلاحیت الهیت ندارد. دوم نیز باطل است، چون لازمه آن ترکیب خواهد بود. که خداوند مرکب باشد از ذات و صفات. درحالی که ترکیب در ساحت وجود خدا راه ندارد.

بنابراین ابن میثم نیز مانند دیگر علمای امامیه، صفات خداوند را عین ذات می داند و دیدگاه اشاعره مبتنی بر زائد بودن صفات بر ذات را ردّ می کند. او علاوه بر دیدگاه اشاعره دیدگاه حال معتزله را نیز به نقد می کشد.

3- تقسیم صفات از دیدگاه ابن میثم

یکی از معروف ترین آثار ابن میثم شرح نهج البلاغه می باشد. این شرح تفسیری فلسفی و کلامی از کلام امیرالمومنین است. ایشان ضمن

شرح خطبه اول نهج البلاغه که درباره صفات خداوند است، اوصاف خداوند را تقسیم کرده و می گوید، صفت به یک اعتبار بر سه قسم است:

الف) حقیقیه

ب) اضافیه

ج) سلبیه

ابن میثم معتقد است اگر درک عقلی ما از صفت علاوه بر موصوف رابطه صفت را با شئ دیگر دریابد، ارتباط این صفت را با شئ خارجی اضافه حقیقی می گویند. در حقیقت درک این صفت در رابطه با موصوف توأم با نسبت شئ خارجی است و در حقیقت تحقق وجودی صفت بسته به شئ خارجی است، مانند خالقیت، رازقیت و ربوبیت خداوند متعال؛ لذا درک حقیقت این صفات با توجه به وجود مخلوق، مرزوق و مربوب امکان پذیر است. امّا اگر درک ما از صفت صرف انتساب آن به موصوف باشد این صفت بر دو گونه خواهد بود.

الف) یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق است که این نوع صفات را «صفات حقیقی» می گویند. مانند این که خداوند حی است، زیرا تعقل حی برای، به دلیل صحت انتساب علم و قدرت به ذات حق می باشد و اضافه بر درک موصوف نسبت دیگری وجود ندارد.

ب) یا آن صفت برای موصوف قابل تحقق نیست؛ این نوع صفات را «صفات سلبیه» می گویند. مثل این که خداوند متعال جسم و عرض و امثال اینها نیست. این نوع صفات اموری هستند که در غیر ذات خداوند تحقق پیدا می کنند.

جناب ابن میثم پس از بیان تقسیم فوق به این نکته اشاره می کند که با این تقسیم، مشکل ترکیب در ذات احدیت پیش نمی آید. او می گوید:

پس از توضیحی که درباره تعریف و اقسام صفات گفته شد به این نتیجه می رسیم که متصف شدن ذات حق متعال به اوصاف سه گانه فوق موجب ترکیب و کثرت در ذات خداوند نمی شود. زیرا اوصاف، اعتبار عقلی هستند که فرد به هنگام مقایسه با غیر ایجاد می کند و از این صفات لازم نمی آید که این صفات در حقیقت امر - هر چند به ادراک ما در نمی آیند - وجود داشته باشد ولی چون روش خردمندان این بوده است که آفریدگارشان (سبحانه و تعالی) را به شریفترین صفات ثبوتی یا سلبی که از لحاظ عظمت و تناسب در اندیشه شان شایسته ذات پروردگار بوده است می ستوده اند، تمام صفات حق متعال (حقیقی، اضافی، سلبی) صرفا اعتبارات عقلی می باشند.(1)

بنابراین ابن میثم صفات را اعتبارات عقلیه می داند و معتقد است که خدای متعال این صفات را به عنوان ذاتی دارا است.

دیدگاه علامه حلی

اشاره

یکی از نامدارترین دانشمندان قرن هفتم «علامه حلی»(2) می باشد.

1- (1) بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه: محمدی مقدم، علی اصغر یحیی زاده، ج 1، ص 246.
2- (2) جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر مشهور به علامه حلّی (648-726 ه. ق) از متکلمان نامدار امامیه و در علوم معقول و منقول از نوادر زمان و اعجوبه های تاریخ به شمار می رود. همه تراجم نویسان مقام علمی و عملی او را ستوده و با اعجاب از او یاد کرده اند. در عظمت مقام علمی وی همین بس که وقتی از خواجه نصیرالدین طوسی درباره مشاهداتش از حلّه پرسیدند، پاسخ داد «رأیت خرّیتا ماهراً و عالماً اذا جاهد فاق» و مقصود وی همان شاگردش علامه حلّی بود که از حله تا بغداد خواجه را ملازمت کرد و در این فاصله دوازده مساله از مشکلات علوم را از وی پرسید (فرق و مذاهب کلامی، ص 166).

ایشان متکلم، فیلسوف، اصولی و فقیه بودند و کتاب های زیادی در زمینه های مختلفی نوشته اند که از منابع ارزشمند امامیه می باشند.

1- معناشناسی اوصاف

معتزلیان صفات را انتزاعاتی می دانند که از کمالات خداوند انتزاع شده و برای آن حقیقتی خارجی وجود ندارد. در حالی که اشاعره اوصاف را معانی زاید بر ذات می دانند که برای آن یک عین خارجی نیز وجود دارد. علامه نیز مانند دیگر امامیه، اوصاف را اعتبارات ذهنی انسان از کمالات وجودی حضرت حق می داند. و برای وصف حقیقت صفات خداوند، نظریه فلسفی وجود ذهنی در برابر وجود خارجی را به کار گرفت. علامه نیز مانند امامیه که معتقدند صفات خداوند عین ذات اوست، معتقد است که هر چند صفات از نظر عقلی زاید بر ذات خدا می باشند (زائده عن الذات فی التعقل) اما جایز نیست برای این مفاهیم ذهنی جسمیت قائل شویم و واقعیتی زاید بر ذات او در جهان خارج را به آن نسبت دهیم.(1)

بنابراین علامه نیز مانند دیگر دانشمندان امامیه معنای اوصاف را اعتبارات ذهنی از کمالات ذات حق می داند.

2- صفات ذاتی خدا از دیدگاه علامه

گفته شد که اشعریان معتقد بودند صفات ذاتی خداوند نه وابسته به ذات اوست و نه عین آن، بلکه این صفات وابسته به ذوات ازلی یا معانی خارجی است که قائم به ذات اوست. بنابراین خداوند عالم است به علم ازلی و قادر است به قدرت ازلی و متصف به دیگر صفاتی است که ازلی

1- (1) حلی، حسن بن یوسف، نهج المسترشدین، ص 232.

در ذات او هستند. این معانی نه عین خداوند است و نه غیر او بلکه معانی خارجی هستند که قائم به او هستند. ولی معتزلیان این عقیده را مخالف توحید می دانستند و به آن خرده می گرفتند و معتقد بودند که صفات خداوند قائم به ذات اویند و زائد بر ذات نیستند. علامه حلّی گفته معتزلیان را مبنی بر این که صفات زاید بر ذات نیستند و وابسته به ذات اویند تأیید می کند و می گوید:

اشعریان معتقدند که خداوند عالم به علم، قادر به قدرت و حی به حیات است و بقیه صفات او نیز همین گونه است. معتزلیان این را ردّ می کنند. آنان معتقدند که خداوند بذاته عالم است، نه معانی خارجی که قائم به ذات اوست. در مورد دیگر صفات او (چنین عقیده داشتند) و حقیقت همین است.(1)

درست است که علامه نظر معتزله که صفات خداوند را عین ذات دانسته تأیید می کند، ولی از طرف دیگر نظریه احوال ابوهاشم جبائی معتزلی را ردّ می کند. به نظر او، احوال، از شیئیت دادن ناروا به صفات الهی حکایت دارد و این مخدوش است.

علامه اوصاف قدرت، علم، حیات و... را عین ذات خداوند می دانست، به شکلی که در خارج، ذات و صفت یک چیز هستند و صفات در حقیقت از کمالات لایتناهی که ذات حق واجد آن است، حکایت دارند و فقط مفاهیم اینها در وجود ذهنی با هم متفاوت اند.

3- قدرت خداوند بر افعال انسان

متکلمان پیشین بر نامحدود بودن خداوند برهان می آورند و

1- (1) همان، ص 215.

همان طور که در قرآن نیز آمده معتقد بودند خداوند متعال بر همه چیز قدرت دارد و قدرت او نامتناهی است. ولی سؤال این جا بود که وقتی که خداوند بر همه چیز قدرت دارد آیا بر افعال بندگان نیز قدرت دارد؟ اکثر معتزلیان پیشین منکر این دیدگاه بودند که خداوند قادر به افعالی است که مقدور بنده است. علامه دیدگاه متکلمان معتزلی را به طور خلاصه بیان می کند و می گوید:

کعبی معتقد بود خداوند بر آن چه مقدور بنده است، قدرت ندارد، زیرا آن چه مقدور بنده است یا عبادت است یا سفاهت و یا عبث و اینها از ذات حق منتفی است... ابوعلی و ابوهاشم و پیروانشان معتقد بودند که خداوند بر نفس افعال بنده قادر نیست. ابوالهذیل، ابوالحسین و اشعریان این را روا می دانستند... ابوعلی و پسرش استدلال می کردند که اگر خداوند بر افعال بنده قدرت داشت لازم بود دو فاعل قادر متفقاً بر فعل ممکن قادر باشند و این محال است.(1)

ولی علامه با دیدگاه اشاعره و معتزله مخالفت کرده و آن را رد می کند. ایشان معتقد است که خداوند قادر مطلق است و او قادر بر هر مقدوری است چون قدرت او به ممکن تعلق می گیرد و هر چیز ممکن مقدور اوست و این نسبت قدرت او بر ممکنات علی السویه هست و

1- (1) و اما الکعبی فانه زعم ان الله تعالی لا یقدر علی مثل مقدور العبد، لان مقدوره اما طاعه او سفه او عبث و هی منتفیه فی حقه تعالی... و اما ابوعلی و ابوهاشم و اصحابهما فزعموا انه تعالی غیر فادر علی نفس مقدور العبد، و اجازه ابوالهذیل و ابوالحسن والاشاعره الدلیل علی انه قادر علی کل مقدور، و احتج ابوعلی و ابنه بانه یلزم اجتماع قادرین علی مقدور واحد و هو محال علی ما مرّ (علامه حلی، مناهج الیقین ص 265-266).

هیچ امر ممکنی از حیطه قدرت او خارج نیست. به عقیده علامه که قدرت خداوند متعال بر افعال مقدور بنده نیز تعلق می گیرد.(1)

4- علم خداوند به معدوم

علامه حلی برای عالم بودن خداوند دو دلیل می آورد.

1. دلیل عالم بودن خداوند این است که خدا افعال را محکم و کامل آفرید و هر کس چنین باشد مسلماً عالم است. پس خداوند متعال عالم است.(2)

البته این دلیل را قدما نیز بیان کرده بودند. متکلمان اشعری، معتزلی و حتی امامیه برای اثبات صفات علم، از این دلیل استفاده کرده بودند. علامه یک گام جلوتر برداشته و دلیل دوم خود را مطرح می کند:

2. خداوند متعال قادر است و هر (فاعل) قادری علیم است... در کبرای قضیه (فاعل) قادر کسی است که با داعی و قصد، امری را بر دیگری ترجیح دهد. این قصد مسلماً مشروط به علم است. پس قدرت فقط با علم کامل می شود.(3)

در این که خداوند متعال عالم است هیچ اختلافی نیست، ولی مشکل علامه دیدگاه فیلسوفان بود که می گفتند خداوند عالم به کلیات است و از جزئیات آگاه نیست. مبنای فلاسفه این بود که جزئیات همیشه در معرض تغییر است و اگر خداوند آنها را می دانست او نیز همیشه در معرض تغییر بود. علامه به تبیین نظر فیلسوفان در مورد علم خداوند درباره وقوع خسوف می پردازد و چنین می گوید:

1- (1) مناهج الیقین، ص 263.
2- (2) همان، ص 267.
3- (3) علامه حلّی، نهج المسترشدین، ص 194.

ایراد فیلسوفان این است که ادعا می کنند خداوند به جزئیات علم ندارد. منظور آنها از جزئیات این است که او نمی داند چیزی که موضوع علم (او) است آیا در گذشته وجود داشته یا در آینده وجود خواهد یافت و یا هم اکنون وجود دارد. در واقع او چیزی را که مربوط به علت یا زمان آن است می تواند بداند اما نمی داند که آیا در گذشته واقع شده یا در آینده واقع خواهد شد. مثلاً او می داند که وقتی خورشید به حدّ خاصی برسد، زمین بین خورشید و ماه قرار می گیرد، لذا خسوف واقع می شود. این علم مقدم بر خسوف، بعد از آن و همراه آن نزد او هست، اما او نمی داند که آیا خسوف قبلاً واقع شده یا بعداً در آینده واقع خواهد شد و یا در این لحظه واقع می شود.(1)

علامه این استدلال فلاسفه را رد می کند و معتقد است که این صفت علم نیست که تغییر می کند بلکه تعلق بین ذات خدا و موضوع علم اوست که دگرگون می شود. بنابراین هنگامی که شئ معدوم است بین ذات خداوند و آن شئ تا زمانی که معدوم است ارتباطی وجود دارد. اما زمانی که شئ موجود شود تعلقی جدید جایگزین تعلق پیشین بین ذات خداوند و این متعلق علم او می شود.

پس بنابراین خداوند فقط به کلیات عالم نیست بلکه با علم به کلیات از همه جزئیات نیز آگاهی دارد.(2)

دیدگاه قطب الدین رازی

اشاره

مرحوم سدید الدین حمصی رازی که به «قطب الدین رازی» معروف

1- (1) علامه حلی، معارج، ص 116.
2- (2) اشمیتکه، زابینه، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، ص 192.

است، یکی از دانشمندان امامیه در قرن هفتم می باشد که احترام وافری بین علمای امامیه داشت. ایشان یک متکلم زبردست و توانا بود و مباحث بسیار پرثمری را مبتنی بر مکتب کلامی امامیه به یادگار گذاشته است.

1- قطب الدین و نفی تشبیه

بیشتر فرق بزرگ اسلامی، تعطیل و تشبیه را نفی می کنند و معتقدند که خداوند متعال را می توان در حد ظرفیت خودمان بشناسیم. به عبارت دیگر این طور نیست که اوصافی که ما هیچ درکی از قرآن برای خداوند ذکر کرده نداشته باشیم بلکه در حد وسعت خودمان از آن شناخت پیدا می کنیم. بعد از رحلت پیامبر اسلام گروهی پیدا شدند که به تعطیل گرویدند و گفتند عقل ما توان درک اوصاف خداوند را ندارد. آنها می گفتند که هر چه قرآن درباره خدا گفته شده باید پذیرفت و در آن جای هیچ گونه سؤال نیست. این گروه عقل انسانی را ناتوان تر از آن می دانست که بتواند درباره خداوند به تفکر بپردازد. گروهی نیز به تشبیه معتقد شدند و خداوند را مانند دیگر اشیاء پنداشتند، مثلاً بعضی از آنها برای خداوند اجزائی مانند اجزاء بدن انسان تصور می کردند و از آیه یَدُ اللّهِ فَوقَ أَیدِیهِم معنای لفظی آن را مراد می گرفتند و گمان می کردند خداوند نیز مانند مَا جسم دارد.

اکثر فرقه های اسلامی در مخالفت به این تفکر پرداختند و آن را ردّ و محکوم کردند. اشاعره، معتزله و امامیه هر یک نسبت به خود این گونه عقاید را رد کرده و تصریح می کردند که هر کس این گونه فکر کند، مشرک است.

مرحوم رازی نیز مانند دیگر دانشمندان مسلمان به ردّ تشبیه

می پردازد و چنین می گوید: قدیم متعال مانند محدثات نیست، یعنی او که قدیم و واجب الوجود است مانند ممکنات که حادث اند نیست، بلکه او غنی و توانا و پاک و منزه از هر نقصی است، درحالی که ممکنات همه فقیر و محتاج و ناقص اند. او برای گفته خود دلیل می آورد و می گوید:

دلیل بر این که او جسم و شبیه به جسم نیست، این است که اگر او جسم می بود، به ناچار باید حادث بود؛ درحالی که ثابت شده او قدیم است نه حادث، پس جسم نخواهد بود.(1)

رازی معتقد است که اگر خداوند جسم یا شبیه به جسم بود، حادث می بود در آن صورت محتاج بود و این محال است. پس خداوند متعال نمی تواند شبیه به ممکنات باشد.

2- صفات خدا

قدما بحث های زیادی در کیفیت صفات خداوند کرده اند که آیا زائد بر ذات اند یا عین ذات؟ مرحوم رازی به پیروی از امامیه، به شدت از عینیت صفات با ذات دفاع می کند و معتقد است که صفات نمی تواند زائد بر ذات باشد. آن چه دلالت بر عین ذات بودن این صفات می کند این است که اگر او متصف شود به این صفات بعد از این که موصوف نبود به آن ها - یعنی اگر او در یک زمانی این صفات را نداشته باشد و بعد این صفات را بدست آورده باشد - به این معنا خواهد بود که مؤثری این صفات را به او داده است، چراکه خودش نمی تواند این صفات را به خودش بدهد و لذا چون معطی شئ فاقد شئ نمی تواند باشد پس باید فرد دیگری این صفات را به او داده باشد. حال آن کسی که این صفات

1- (1) رازی، سدید الدین، المنتقد من الدلیل، ج 1 ص 102.

را به خداوند متعال داده یا مختار است یا موجب (مجبور). اگر موجب باشد یا قدیم است یا حادث. قدیم نمی تواند باشد چون تعدد قدما لازم می آید و اگر حادث باشد نیاز به مؤثر دیگری دارد که به تسلسل می انجامد. اما اگر مؤثر، مختار باشد، واجب است که این مؤثر مختار همان خداوند متعال باشد؛ چون هیچ احدی غیر او نمی تواند قادر، عالم و حی را قرار دهد. در این صورت واجب است که خداوند قبلاً حی، عالم و قادر باشد.(1)

قطب الدین رازی صفات خداوند متعال را ذاتی او می داند و زائد بودن صفات را رد می کند. وجه افتراق مرحوم رازی از علامه حلی و شیخ مفید و دیگر بزرگان این است که ایشان مانند معتزله صفات خداوند متعال را صفات نفسی می داند و معتقد است این صفات از ذات خداوند جدایی ناپذیرند هم چنین او معتقد است صفات خداوند نفسی اند و معنای نفسی بودن آن این است که ذات خدا مقتضی این صفات است و این صفات بر هیچ چیز غیر ذات متوقف نیست. به گفته وی حتی اگر در جهان فقط یک وجود باشد و آن ذات خداوند متعال باشد، ذات مقدسش بر همین صفات خواهد بود و در این صورت خروج ذات از صفات جایز نخواهد بود؛ یعنی ذات بدون صفات نخواهد بود.(2)

اگر مراد مرحوم رازی از نفسی بودن، صفاتی باشد که در مقابل صفات اضافی به کار می رود، به نظر می رسد این سخنی درست نباشد؛ چراکه در بیان ایشان از سه صفت قادر، عالم و حی بودن خدا، درست است که حی از صفات نفسی است و برای درک آن غیر از ذات به چیز

1- (1) رازی، سدید الدین، المنتقد من الدلیل، ج 1، ص 73.
2- (2) همان، ص 74.

دیگری احتیاج نیست، ولی در قادر و عالم این سخن درست نیست؛ چون مثلاً در عالم، غیر از ذات به معلوم نیز احتیاج داریم، لذا عالم از صفات اضافی به شمار می رود نه صفات نفسی. اگر مراد ایشان همان بیان بعضی از معتزله باشد که ذات مقتضی صفات است، اشکال خالی بودن ذات از صفات پیش می آید. اما اگر مراد این باشد که صفات خدا عینیت با ذاتش دارد و ذات و صفات در حقیقت مصداقاً یکی هستند بهتر بود همان سخن بزرگان امامیه را می گفت.

البته به نظر می رسد مراد ایشان همان سخن متکلمان امامیه است؛ چون در بحث زائد بودن صفات، صفات ذات را به جای صفات نفسی و بالعکس به کار می برد. بنابراین رازی نیز مانند امامیه و معتزله به عینیت ذات با صفات معتقد است.

دیدگاه فاضل مقداد سیوری

اشاره

از دیگر دانشمندان بسیار ارجمند امامیه در قرن هشتم «فاضل مقداد سیوری حلی» می باشد. ایشان در جمع آوری، تشریح و تفسیر نظریات علما توانایی بالایی داشت. یکی از کتاب های ایشان به نام «باب حادی عشر» هم اکنون کتاب درسی حوزه های علمیه شیعه می باشد و دانشمندان امامیه احترام زیادی برای ایشان قائلند.

1- معنا شناسی اوصاف

مرحوم فاضل مقداد از دیدگاه معنا شناسی به دفاع امامیه برخاسته و معتقد است که صفات خداوند با ذات او در خارج یکی هستند ولی در مفاهیم متفاوت اند. لذا می گویند:

این صفات در خارج عین ذات اند ولی در تعقل، زائد بر ذات اند.(1)

ایشان در ادامه بیان می کند که وقتی ما ذات خداوند متعال را با امور خارجی مانند مقدور، معلوم، مراد و امثال اینها مقایسه می کنیم بدون شک یک امر زائد بر ذات را حاصل می کنیم؛ یعنی با این مقایسه، حصول امر زائد بر ذات برای ما رخ می دهد ولی این حصول، در ذهن است نه در خارج. اما اگر با مقایسه به خارج، امر زائد بر ذاتی برای ما حاصل نمی شد، با حصول علم به ذات، بر صفات نیز علم حاصل می کردیم، درحالی که این امری باطل است.

اگر حصول امر زائد بر ذات در خارج می بود، یا قدیم بود یا حادث که هر دو محال است؛ چون اگر قدیم بود، تعدد قدما لازم می آمد که باطل است و اگر حادث بود اولاً، ذات مقدس او محل حوادث قرار می گرفت که باطل است. ثانیاً، اگر حادث بود نیاز به محدث داشت - نقل کلام به آن محدث می کنیم که او قدیم است یا حادث - تسلسل لازم می آمد.(2)

بنابراین صفات خداوند در تعقل زائد بر ذات اند ولی در خارج عین ذات اند.

2- معانی و احوال

همان طور که بیان شد مرحوم فاضل مقداد مخالف دیدگاه زیادت صفات بر ذات بوده و معتقد است که صفات عین ذات اند و فقط مفاهیم آنها متفاوت اند. ایشان دیدگاه اشاعره مبنی بر اثبات معانی برای خداوند و نیز دیدگاه بعضی از معتزله مانند ابوهاشم و طرفدارانش مبنی بر اثبات

1- (1) ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، ص 222.
2- (2) فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، ص 222.

احوال برای ذات مقدس او را ردّ کرده و می گوید این اقوال به محتاج بودن خداوند می انجامد که باطل است. ایشان در ادامه چنین می فرماید:

اشاعره معتقدند که خداوند متعال قادر است به سبب قدرت، عالم است به سبب علم، زنده است به سبب حیات و نیز سایر صفات که اتصاف ذات او به آن صفات به سبب معنای آن صفت است. آن ها این صفات را معانی قدیمه می دانند و آن را زاید بر ذات می شمارند و معتقدند که این ها قائم به ذات اند.(1)

در حقیقت اگر معنا در مقابل ذات استعمال شود، مراد مبداء انتزاع اوصاف است، مانند علم به معنای دانش یا دانستن، و اگر یک ذات به آن متصف باشد او را عالم یا دانا می گویند. در دیگر صفات نیز همین طور است. این صفات در غیر ذات باری تعالی زاید بر ذات اند؛ زیرا انفکاک آنها از ذات غیرباری تعالی ممکن است. پس عالم بودن آنها به صفت علم است، چون علم را می توان از ذات آن منفک و جدا کرد - بلکه اصلاً غیر از ذات است - ولی در ذات الهی نمی توان علم را از ذات سلب کرد.

این دیدگاه که قائل به معانی شده اند از اشاعره است ولی بعضی از معتزله مانند ابوهاشم جبائی به دیدگاه دیگری به نام دیدگاه احوال قائل شده و برای خداوند احوالی ثابت می کنند. مرحوم فاضل مقداد دراین باره می گوید:

ابوهاشم و پیروان او می گویند: خدای متعال به حسب ذات با دیگران مساوی است و تنها امتیاز خداوند، در احوالی است که برای او وجود دارد. او در حالتی است که آن را الوهیت و خدائی می نامند و این حالت خدایی، چهار حالت را برای خدا ثابت می کند: قادر بودن، عالم

1- (1) فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ص 139.

بودن، زنده بودن و موجود بودن این ها معتقدند که حالت صفتی است برای یک موجود که آن صفت نه موجود است و نه معدوم و خداوند متعال به اعتبار آن صفت قادریت قادر است، و به اعتبار آن عالمیت عالم است. در سایر صفات نیز این چنین است.

مرحوم فاضل بعد از نقل این سخن به نقد آن پرداخته و می گوید:

بطلان این سخن بدیهی است، چون معتزله حالت عالم را نه موجود می دانند و نه معدوم؛ چرا که می گویند حال نه موجود است و نه معدوم و اصلاً بدون ذات قابل تصور نیست. درحالی که بین وجود و عدم، واسطه قابل تصور نیست.

مرحوم فاضل دیدگاه معانی و احوال هر دو را ردّ می کند و بهترین دیدگاه و قول حق را عینیت صفات با ذات می داند. ایشان می گوید: اگر قادر بودن خدا به سبب قدرت یا قادریت باشد لازم می آید خداوند به غیر خود نیاز داشته باشد و هر چه که به غیر محتاج باشد، ممکن است. پس اگر صفات خداوند متعال زاید بر ذات باشد او نیز ممکن خواهد بود و این خلاف فرض وجود و باطل است.

3- اراده خداوند

یکی از اوصاف مورد اختلاف دانشمندان اشاعره، معتزله و امامیه، اراده خداوند است. معتزله خداوند را مرید به اراده حادثه می دانند، ولی اشاعره اراده را نیز قدیم می دانند. مرحوم فاضل مقداد در بیان این صفات چنین می گوید:

اشاعره و جمعی از معتزله گفته اند که اراده صفتی است زاید بر ذات باری تعالی و مغایر است با علم و قدرت و غیر آن، ولی علم سبب

تخصص اراده است به زمانی غیر از زمان. اختلاف معتزله و اشاعره در این است که آیا این صفت قدیم است یا حادث؟ اشاعره آن را قدیم دانسته ولی معتزله آن را حادث می دانند و می گویند که اراده محل ندارد، بلکه قائم به نفس ذات است.

ایشان پس از ذکر اختلاف اشاعره و معتزله، به طور مختصر صفات اراده را اثبات کرده و پس به بحث درباره دیدگاه اشاعره و معتزله می پردازد و می گوید:

اول آن که مشاهده می کنیم خداوند اشیاء مختلفی را بر وجوه مختلف، در زمان مختلف و بر حالت مختلفی خلق کرده است؛ با آنکه اگر به ذات نگاه کنیم نسبت ذات با اوقات، زمان و مکان، مساوی است و هیچ کدام برای ذات واجب، اولویت ندارد. پس از این که این اشیاء را در زمانهای مختلف، مکان های مختلف و در حالت های مختلف ایجاد کرد باید سببی باشد که اینها را به یک وقت خاص و حالت خاص اختصاص داده و معین نماید. ولی آن اختصاص نمی تواند خود ذات متعال باشد؛ زیرا نسبت ذات به تمامی اشیاء مساوی است. قدرت مطلق، علم مطلق و دیگر اوصاف نیز نمی توانند مخصص باشند، چون آنها نیز همیشه موجودند. پس باید علم خاصی باشد که مقتضی تعیین ممکنات باشد و سبب صدور ممکنات به شکلی خاص شود. از طرف دیگر خداوند متعال به ما امر و نهی کرده و معلوم است تا اراده محقق نشود امر و نهی معنا ندارد. پس خداوند متعال مرید است.

ایشان پس از اثبات و تفسیر اراده خداوند که عبارت از علم خاصی است که مقتضی تعیین ممکنات می باشد، بر ردّ دیدگاه اشاعره و معتزله همت می گمارد و می گوید:

اراده همان علم خاصی است که بیان کردیم؛ زیرا اگر غیر آن باشد یا قدیم خواهد بود یا حادث. اگر قدیم باشد - چناچه اشاعره گفته اند - تعدد قدما لازم می آید. و اگر حادث باشد محل آن یا ذات خدا است که در این صورت لازم می آید خدا محل حوادث باشد و این امری باطل است. و اگر محل آن غیر ذات خدا باشد پس لازم می آید که اراده از صفات آن چیز باشد و او مرید باشد نه خدا. و اگر بدون محل باشد - همان طور که معتزله گمان کرده اند - پس از دو جهت فاسد است:

اولاً: تسلسل لازم می آید، زیرا این اراده در این صورت حادث است و حدوث هر حادث باید به اراده خدا باشد. پس اراده نیز مسبوق خدا خواهد بود به اراده دیگر و نقل کلام در آن اراده می کنیم و نیز به اراده دیگر که نهایتی برای آن نیست و این تسلسل است.

ثانیاً: اراده صفت است و هر صفتی از اعراض است و هر عرضی را محلی لازم است و محال است وجود عرض بدون محل. پس ثابت شد که اراده نمی تواند غیر از علم باشد(1).

بنابراین مرحوم فاضل مقداد اراده را علم خاصی می داند که مقتضی تعیین موجودات در زمان، مکان و حالات مختلف است.

1- (1) باب حادی عشر، ص 70.

بخش دوم کلام مسیحی

اشاره

ص:132

مکتب کاپادوکیه

اشاره

در قرن چهارم میلادی، به علت اظهار نظر فراوان اختلاف بر عقیده تثلیث شدت گرفت و هر کسی دیدگاه خاص خود را ابراز می کرد. در این زمان یکی از کشیشان شهر اسکندریه به نام «آریوس» (Arius) دیدگاهی را مطرح کرد که جنجال ها و انتقادات بسیار شدید اللّحنی از سوی دانشمندان مسیحی را به دنبال داشت. آریوس دیدگاه انسان بودن مسیح را مطرح کرد. او معتقد بود که مسیح یک انسان است و حتی می تواند گناه هم انجام دهد. البته این اظهار نظر او به معنای دست برداشتن از اعتقاد به تثلیث نبود، چون اگرچه دیدگاه انسان بودن مسیح را مطرح کرد ولی با این حال او را خالق می دانست. او الوهیت مسیح را منکر شد و عقیده داشت که مسیح پسر واقعی خدا و هم ذات او نیست. این اظهار نظر آریوس اختلافات فراوانی را به دنبال داشت؛ عده ای بر او به علت انکار الوهیت مسیح حمله کردند و از الوهیت مسیح دفاع کردند و بعضی ها نیز به حامیان آریوس پیوستند و از انسان بودن مسیح دفاع کردند.

ص:134

در این قرن که به علت تشتت آراء اختلافات زیادی نمایان شده بود یکی از مکاتب کلامی به نام «مکتب کاپادوکیه» به مهم ترین مرکز کلامی مسیحی به زبان یونانی تبدیل شد. این مکتب به دفاع از سنت حاکم مسیحی پرداخت و از الوهیت مسیح دفاع کرد. مهم ترین متفکران این حوزه فکری «بازیلوس (Basilius) قیصریه ای»، «گرگوریوس (Gregorius) نازیانزوسی» و «گرگوریوس نیسایی» بودند.

دیدگاه بازیلوس

1- صفات خدا

بازیلوس در بحث خداشناسی به دو بحث بسیار مهم می پردازد.

1. شناخت ذات خداوند

2. اوصاف خداوند

درباره ذات خداوند متکلمان مسیحی اتفاق نظر دارند که کنه حقیقت او را انسان نمی تواند بشناسد. ذهن بشر قدرت درک حقیقت خدا را ندارد، زیرا او نامتناهی است و ذهن ما محدود و ذهن محدود نمی تواند هستی نامحدود را درک کند. بازیلوس نیز در ادامه همین راه معتقد است که او ناشناختنی است و ما نمی توانیم او را بشناسیم. او می گوید که خدا برای انسان تاریکی مطلق است و ذهن ما توان شناخت و درک او را ندارد.

بازیلوس در بحث صفات، صفات خداوند را بر دو قسم تقسیم کرده و معتقد است که دو نوع صفت بر خدا قابل حمل است:

اولاً؛ آن چه خداوند نیست.

ثانیاً؛ آن چه خداوند هست.

در نوع اول، به نظریه الهیات سلبی نزدیک می شود که شناخت کلی و ناقص به دست می دهد و مفاهیمی را از خداوند سلب و نفی می کند. ولی نوع دوم صفات مثبتی هستند که بر خدا حمل می شوند، مانند خالق، قاضی که مختص خدا است. درباره چگونه فهمیدن این صفات یعنی منشاء این صفات، بازیلوس معتقد است این صفات را کتاب مقدس در اختیار انسان قرار می دهد و منشاء این صفات کتاب مقدس است، وگرنه عقل ما توان درک این صفات را ندارد. چون بنا به عقیده او، خداوند ناشناختنی است و اگر کتاب مقدس در این گونه مفاهیم راهنمای ما نباشد نمی توانیم حتی اوصاف او را بشناسیم.(1)

2- تثلیث

عقیده تثلیث یکی از اصول مسیحیت به شمار می رود و دانشمندان مسیحی بحث های زیادی برای اثبات تثلیث انجام داده اند. بزرگان مسیحی سعی می کردند این عقیده را به شکلی منطقی بیان کنند تا هم الوهیت مسیح را اثبات کنند و هم مشکلی در عقیده توحید ایجاد نشود.

بازیلوس نیز سعی می کند در مقابل کسانی مانند آریوس قد علم کرده و از دیدگاه تثلیث به تفسیر معروف که معتقد به الوهیت حضرت عیسی بودند، دفاع کنند. متکلمان مسیحی سعی می کنند تثلیث را به شکلی به وحدت برگردانند، چون معتقد به وحدت خداوند هستند.

بازیلوس معتقد است که عامل وحدت در تثلیث، یعنی در این سه اقنوم یا سه فرد، همان اوسیا (Ousia) یا ذات است و پدر، پسر و روح القدس هر کدام یک اقنوم هستند. اوسیا در این جا وجود، جوهر یا

1- (1) - The Catholic EncyclopediaBSt.Basil(online.).

ذات خداوند است و اقنوم، وجود در وجهی مخصوص است. او برای تبیین معنای جوهر الهی و اقانیم سه گانه از مفاهیم ارسطویی کمک می گیرد که اقانیم سه گانه افراد آن هستند.

البته بدیهی است وقتی گفته شد سه افراد یا سه اقنوم، تفاوت نیز در آن مشهود خواهد بود، لذا او معتقد است که بین این اقانیم سه گانه تفاوت وجود دارد، به طوری که هیچ یک دیگری نیست. ولی سؤال این جا است که این تفاوت به علت چیست؟ این تفاوت نمی تواند به علت ذات و جوهر باشد، چون ذات و جوهر اقانیم سه گانه یکی است و جوهر و ذات نقطه اشتراک پدر، پسر و روح القدس است. عرض هم نمی تواند باشد، چون عرض به حوزه الهی راهی ندارد و خداوند پاک و منزه از اعراض است. اگر این تفاوت نه به علت ذات و جوهر است و نه به علت عرض، پس به علت چیست؟ علت این که این سه اقنوم سه فرد هستند، چیست؟ بازیلوس علت تفاوت را به خصوصیات این سه اقنوم بر می گرداند و معتقد است که علت تفاوت، خصوصیت یا ملک خاص (Idion) هر یک یا وجه وجودی هر کدام است و در این خصوصیات است که هرکدام از دیگری جدا می شود. به این صورت که پدر از چیزی نشأت نمی گیرد، یعنی او ازلی است و همیشه بوده و از کسی یا چیزی نشأت نگرفته است. ولی پسر از پدر تولد یافته است و پدر منشاء پسر است. روح القدس نیز از پدر به واسطه پسر صادر شده است. خصوصیات پدر این است که او نامولود است، یعنی از کسی متولد نشده است، ولی خصوصیت پسر مولود بودن او است و او از پدر متولد شده است. خصوصیت روح القدس نیز این است که او به واسطه پسر از پدر صادر شده است. علاوه بر این

خصوصیات می توان از پدری، پسری و مقدس گردانیدن نیز به عنوان خصوصیت خاص هر یک از این سه اقنوم نام برد.(1)

بازیلوس در راستای کلام مسیحی توضیح می دهد که پدر، به عنوان منشاء و علت همه چیز، بدون علت است. به عبارت دیگر، او خودش هیچ علتی ندارد و بدون علت است؛ یعنی معلول کسی یا چیزی نیست و نسبت به علت، او بی علت است. البته این بی علت بودن پدر استثناء در قانون علیت نیست بلکه چون او واجب الوجود است و واجب الوجود علت نمی خواهد، لذا نیازی به علت ندارد و فقط ممکنات اند که برای وجود پیدا کردن باید علتی داشته باشند تا آن علت این ممکن را به وجود بیاورد. ولی نسبت به معلول، پدر علت وجود پسر و علت اصلی وجود روح القدس است که البته از بعضی از جهات پسر نیز در این علیت شرکت دارد؛ به این معنا که روح القدس از پدر صادر می شود، ولی این صدور از طریق پسر انجام می گیرد. بنابراین می توان گفت که بین این سه اقنوم نوعی رابطه علّی شکل دهنده وجودشان است.

بازیلوس علاوه بر وحدت جوهری، بر وحدت اراده و فعل نیز پافشاری می کند و معتقد است که اراده و فعل نیز نزد این سه اقنوم واحد است. اراده هر سه اقنوم یکی است، یعنی سه اقنوم یک چیز را اراده می کنند و از هر سه یک فعل صادر می شود. بنابراین در این گونه اوصاف، سه فرد یا سه اقنوم مشترک اند و هر کدام عین دیگری اراده می کنند و عین دیگری فعل را انجام می دهند.(2)

1- (1) - The Catholic Encyclopedia(online. BBasil).

2- (2) ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 66.

دیدگاه گرگوریوس نازیانزوسی

اشاره

یکی دیگر از دانشمندان مکتب کاپادوکیه «گرگوریوس نازیانزوسی» (330-390 م) است. او همانند فلاسفه مشاء از عقل مجرد حمایت نمی کند و با عقل گرایی بدون وحی میانه خوبی ندارد و یکی از منتقدان عقل گرایی بدون وحی به شمار می رود. نازیانزوسی معتقد است اگر عقل بدون وحی در مباحث خداشناسی گام بردارد، راه به جائی نمی برد، لذا به آریوس حمله می کند به جهت این که به عقل گرایی یونانی روی آورده است. او به فلسفه یونان به عنوان فلسفه شرک حمله می کند و از مخالفان سرسخت فلسفه یونان است، ولی از جنبه های خوب و سودمند فلسفه یونان نیز روی گردان نیست و فکر می کند که جنبه های خوب را از فلسفه یونان گرفته و جنبه های شیطانی آن را کنار گذاشته است.(1)

1- خداشناسی

گرگوریوس نازیانزوسی نیز مانند بازیلوس، خدا را غیر قابل درک می دانست. او معتقد بود که یک انسان معمولی توان درک حقیقت خداوند را ندارد و اگر کسی بخواهد به درک حقیقت خدا نائل شود باید به عالم مثل برسد. او دیدگاه افلاطون را در مورد «عالم مُثُل» پذیرفته بود و معتقد بود که تنها راه شناخت خداوند رسیدن به عالم مثل است. او می گفت برای درک خدا باید به عالم مثل رسید و با او یکی شد؛ یعنی فقط در حال وحدت با خدا می توان او را درک کرد که در آن صورت انسان الهی می شود و می تواند خداوند را در بر گیرد.

1- (1) همان، ص 66.

گرگوریوس نازیانزوسی عدم درک خداوند را هم در ذات می دانست و هم در احکام آن. او معتقد بود که نمی توان نامی برای او در نظر گرفت، چون چیزی که قابل درک نباشد، در نظر گرفتن اسم یا توصیفی برای او ممکن نخواهد بود. بنا به گفته او اگر قرار باشد نامی برای خدا انتخاب شود، مناسب ترین نام عبارت است از «آن است که هست»؛ یعنی او همان وجودی است که هست. در حقیقت گرگوریوس فقط وجود را که عامترین مفاهیم است بر او حمل می کند و غیر از آن را درباره او نمی پذیرد.

2- تثلیث

دانشمندان مکتب کاپادوکیه تقریبا یک تفکر را دنبال کرده اند و اختلافات زیادی ندارند، هرچند در بعضی از موارد جزئی اختلافاتی در آنها دیده می شود ولی اختلافات چشمگیر و بزرگ در آنها دیده نمی شود.

گرگوریوس نازیانزوسی نیز مانند بازیلوس قایل به وحدت در ذات و جوهر خداوند بود، ولی مانند سنت رسمی کلیسا خدا را در سه اقنوم یا سه فرد مجسم می کرد. او معتقد بود که هر سه اقنوم برابرند و هیچ رتبه و مقام و تابعیتی بین آنها نیست ولی هر یک به خصوصیت خاص خودش از دیگری متمایز است. به نظر او نام خاص پدر و «بدون منشاء» است چون او از کسی نیست و علتی ندارد. در حالی که پسر بدون منشاء نیست چون او از پدر است و از او زاده شده است. ولی اگر منشاء را به معنای زمان آن در نظر بگیریم، باز هم بدون منشاء است، چون خالق تابع زمان نیست. پس نام خاص پسر «مولود بدون منشاء» است. روح القدس که روح حقیقی است، از پدر صادر شده، ولی نه از طریق پسر، زیرا او از

پدر زاده نشده بلکه صادر شده است. بدین ترتیب گرگوریوس نتیجه می گیرد که نام خاص روح القدس «صادر نامولود» است.(1)

دیدگاه گرگوریوس نیسایی

از دیگر دانشمندان برجسته مکتب کاپادوکیه «گرگوریوس نیسایی» (متوفی 394) می باشد که در زمان خودش یکی از معروف ترین متکلمان مسیحی بوده است. اکثر دانشمندان مکتب کاپادوکیه از افلاطونیان و عرفا متأثر بودند، لذا ارزشی که ارسطوئیان (مشائیان) برای عقل قایل بودند، کاپادوکیه قایل نبودند. بیشتر دانشمندان کاپادوکیه، عقل مجرد، یعنی عقل بدون وحی و ایمان را مانند وحی و ایمان نمی دانستند. گرگوریوس نیسایی نیز معتقد بود که ایقان ایمان، برتر از معرفت علمی و عقلی است و هر چند از عقل برای سازمان دادن به وحی و شناخت خداوند و اوصاف او می توان بهره برد ولی ارزش عقل به اندازه ایمان نیست. او به کلام سلبی یا تنزیهی گرایش داشت و معتقد بود که ذات خداوند برتر از مقولات است و مخلوقات نسبت به او عدم هستند. وی می گفت برای شناخت حقیقی خداوند باید طریق عرفان را برگزید، همان طور که دیگر دانشمندان و متکلمان مکتب کاپادوکیه می گفتند انسان نمی تواند خداوند را درک کند، گرگوریوس نیز معتقد بود که شناخت حقیقی خداوند غیرممکن است؛ زیرا او برتر از تمام اندیشه ها است و به وسیله تاریکی از همه چیز جدا شده است. او خداوند را تاریکی محض می داند و درک او را عدم درکش می دانست، چرا که اندیشه های بشری بسیار محدودند و در این اندیشه های محدود، ذات نامتناهی و نامحدود خدا نمی تواند

The Catholic EncyclopediaGGegorius. - (1) -1 .(Nazianzus(online

درک شود. البته منظور گرگریوس از تاریکی این است که خداوند برای فهم بشر تاریک است و مانند تاریکی برای بشر غیر قابل فهم و دست نیافتنی است.

شاید در نگاه اول به نظر برسد که گرگوریوس نیسایی درباره خداوند به دیدگاه تعطیل نزدیک شده است ولی منظور او از عدم درک خداوند تعطیلی مطلق عقول نیست؛ لذا معتقد است که با این که انسان شناخت حقیقی و واقعی از خداوند ندارد، ولی در هر صورت تصویری از اوست و خداوند غایت و سلطان مخلوقات و امتزاجی از لاهوت و ناسوت است.(1)

دیدگاه دیونیسیوس مجعول

اشاره

«دیونیسیوس مجعول» Pseudo Dionysius در اواخر قرن پنجم و نیمه نخست قرن ششم میلادی زندگی می کرد. او به دیونیسیوس آریوباغی (Dionysius Areopagus) نیز معروف است. او قرن ها به عنوان یک قدیس شناخته می شد و مورد احترام مسیحیان بود. از دیونیسیوس مجعول چهار رساله و ده نامه باقی مانده است. رساله های او عبارتند از:

اسماء الهی (De divins nominibus)

کلام باطنی (De mystica theologia)

سلسله مراتب آسمانی (De Coelesti hierarchia)

سلسله مراتب روحانیت یا کلیسایی (De Ecclestialical hierarchia)

1- The Catholic Encyclopedia G Gregorius. - (1) Nyssa(online). (ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 67).

دیونیسیوس بحث هایی در مورد خداوند ایراد کرد و به عنوان یک فیلسوف نوافلاطونی با گرایش های شدید عرفانی، به گفتار تنزیهی در باب خداوند علاقه بسیار داشت. اساساً او متأثر از عرفا و نوافلاطونیان بوده و به همین علت افکار او مانند عرفا و افلاطوینان بیشتر تنزیهی بوده است. او از زبان فلسفی، دینی تنزیهی بسیار استفاده کرده است. دیونیسیوس برای شناخت و بحث درباره خداوند و مخلوقاتش سه نوع کلام یا طریق را مطرح کرده است:

1. کلام یا طریق ایجابی (Theologia sive via affirmationis)

2. کلام یا طریق سلبی (Theologia sive via negationis)

3. کلام یا طریق تفضیلی (Theologia sive via sureminentia)

از نظر او کلام ایجابی ساده ترین راه شناخت خداوند است. وی معتقد است که این طریق، راه کسانی است که از عمق فکری زیادی برخوردار نیستند، بلکه بیشتر سطحی نگراند. او می گوید: در کلام یا طریق ایجابی می توان درباره خداوند و صفاتش سخن گفت. در این نوع کلام نامهایی بر خدا حمل می شود و صفاتی برای او اثبات می گردد. بنا به اعتقادی در همین طریق است که به خدا خیر، رحمان، رحیم و وجود گفته می شود و صفاتی از این قبیل بر او حمل می شود. در این روش با مفاهیم انسانی و با مفاهیمی که از مخلوقات به وام گرفته شده در مورد خدا بحث می شود و انسان معرفتی هر چند ناقص از او دارد. هم چنین در این روش اسمی به خدا نسبت داده می شود که زیر ظاهر حسی آن مفهومی عقلی نهفته است. این اسامی متعلق به انسانها و از آنها است و ربطی به ذات خداوند ندارد. چون این اسامی مفاهیمی هستند که انسانها

آنها را از خودشان گرفته بر خداوند حمل می کنند. البته او اظهار می کند که این روش تا حدی بدون اشکال بوده و برای شناخت خداوند خوب است؛ از این رو کتاب مقدس نیز همین روش را به کار برده است؛ یعنی برای خداوند اسمایی در نظر گرفته است.(1) ولی مشکلی که در این جا پیش می آید این است که وقتی دیونیسیوس معتقد این اسامی و مفاهیم متعلق به انسانها هستند و ربطی به ذات خداوند ندارد، چگونه این اسامی را برای خدا به کار می بریم؛ یعنی جواز و مشروعیت حمل این مفاهیم و اسامی بر خداوند از کجا سرچشمه گرفته است؛ آیا ما اجازه داریم که مفاهیم رایج بین انسانها را به خالق مخلوقات نسبت دهیم؟ آیا حمل اسمایی که مربوط به خود انسانها هستند، بر خداوند متعال جایز است؟ اگر جایز است این اجازه و جواز را از کجا به دست آوردیم؟ دیونیسیوس در پاسخ به این سؤال می گوید: مشروعیت صفات و مفاهیمی که از جهان مخلوق به وام گرفته شده و برای شناخت او به کار می رود، از کتاب مقدس گرفته شده است.

بر اساس عقیده دیونیسیوس، آن هایی که درک عقلی بالایی ندارند و در حد عوام فکر می کنند، مرحله اول، یعنی کلام ایجابی برای آنها است ولی کسانی که درک عمیق تری نسبت به عموم دارند و کسانی که می خواهند در آن درجه نمانده به جلو بروند و خداوند را در نور عقل ببینند، از کلام ایجابی می گذرند و روش دیگری برای شناخت خدا در پیش می گیرند. زیرا چون خدا توصیف ناپذیر و غیر قابل درک است، نمی توان برای او نامی در نظر گرفت و حد و تعینی برایش معین کرد. اصولاً نامیدن چیزی به این معناست که آن را در یک حد محدود کرده

1- (1) - Routledge Encyclopedia of philosophy Dionysius.

باشید؛ درحالی که خداوند نامحدود است و هیچ حدی برای او قابل تصور نیست. پس باید برای شناخت او از طریق دیگری غیر از طریق و کلام ایجابی کمک گرفت. طریقی که شناخت واقعی خدا را برای ما فراهم نماید.

از این جا کلام سلبی یا منفی آغاز می گردد. در کلام ایجابی یک مفهوم هم برای خدا اثبات می شد ولی در کلام سلبی همه چیز از خدا نفی می شود. هر چه که ما می شناسیم او نیست. پس در نتیجه، در این نوع کلام می توان گفت خدا موجود نیست، جسم نیست، رحمان و رحیم نیز نیست؛ زیرا این اسامی را مخلوقات از روابط بین خودشان کسب کرده اند یا بر روابط بین خودشان گذاشته اند و حال می خواهند آنها را مطلق کرده به خداوند نسبت دهند.

دیونیسیوس این امر (کلام ایجابی) را نادرست دانسته و طریق سلبی را کلام واقعی و خداشناسی حقیقی می داند. پس در طریق سلبی و منفی ایشان، خدا رحمان نیست، رحیم نیست و اصولاً می توان گفت خدا خدا نیست، یعنی خدا نفی یا تنزیه از تمام مفاهیمی است که به طور سنتی بر او حمل می شود. دیونیسیوس نیز مانند گرگوریوس نیسایی، خدا را ظلمت و تاریکی نامید، ولی نه ظلمت به معنای ذاتی آن بلکه او ظلمت است چون عقل بشری نمی تواند او را بشناسد؛ یعنی برای عقل بشری ظلمت است. او ظلمت است چون شدت نور ذات او همه چیز را برای چشم عقل بشر تاریک می کند. همان طور که نگریستن به خورشید در چشم تاریکی ایجاد می کند، تفحص عقلانی در باب خدا در مرحله ای به ظلمت ختم می شود؛ چون توانائی عقل ما بسیار محدود است، در حالی که ذات و صفات خداوند نامحدودند و عقل ناقص بشری توان

احاطه بر نامحدود را ندارد. درحقیقت دیونیسیوس در غرب از رواج دهندگان نظریه ای در خداشناسی است که امروزه در زبان دین، تنزیهی یا سلبی خوانده می شود؛ چون در این نظریه صفات از خدا سلب می شود و او به عنوان منزه از صفات و مفاهیم شناخته می شود. این نظریه بین عارفان و ایمان گرایان مسیحی طرفداران بسیار داشته و دارد و حتی یکی از جریان های کلام پست مدرن را شکل داده است.(1)

دیونیسیوس با طرح دیدگاه سلبی یا منفی صفات در مشکل دیگری گرفتار گردید. او یک انسان مذهبی بود و یا حداقل در جایی زندگی می کرد که مؤمنان به خدا در آنجا حضور داشتند، لذا او نمی توانست صفاتی را که کتاب مقدس بارها از آن یاد کرده است، انکار کند. همان طور که خودش در مشروعیت کلام ایجابی اظهار می کند که بگوییم مشروعیت کلام ایجابی را - یعنی اجازه این که به خدا رحمان و رحیم بگوئیم -، کتاب مقدس به ما داده است. برای حل این مشکل او کلام تفضیلی را پیش کشید.

نظریه تفضیلی دیونیسیوس به این معنا است که اگر گفته می شود خدا زیبا نیست، به معنای زشت بودن او نیست و همین طور نفی رحمان و رحیم از خداوند به این معنا نیست که خدا جبار است. او اگر نور نیست، ظلمت هم نیست. خدا اگر وجود نیست عدم هم نیست، او برتر از این مفاهیم است. او معتقد است که در این مرحله (نفی تمام مفاهیم از خدا) است که حکیم می تواند به او نزدیک شود.(2) اگر دقت شود سیر کلی نظریه دیونیسیوس به این صورت است که او در مرحله

1- (1) ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 73.
2- (2) همان.

اول از کلام ایجابی شروع می کند و می گوید که در کلام ایجابی برای خداوند اوصافی را در نظر می گیریم و به او نسبت می دهیم. در کلام ایجابی است که ما به او صفت رحمان، رحیم و... نسبت می دهیم و او را مانند کتاب مقدس به اوصاف مختلفی وصف می کنیم. وی این مرحله را برای افرادی در نظر می گیرد که از عمق فکری بالایی ندارند. ولی وقتی که عمق فکری انسان بیشتر می شود و انسان از زندگی حیوانی بالاتر آمده و تفکر و تدبر می کند، در می یابد که مفاهیمی را که به خدا نسبت می دهیم، مفاهیم انسانی و برگرفته از زندگی انسانها است. در این صورت انسان می فهمد مفاهیم و اسمایی که به خدا نسبت داده است، محصول فکر انسانی است و این مفاهیم از آن ما است. لذا در این مرحله است که به خطا بودن آن مفاهیم درباره خداوند پی می برد و در صدد سلب آن مفاهیم از ساحت مقدس خدا برمی آید. این مرحله دوم است که دیونیسیوس آن را «کلام سلبی» می خواند. در این مرحله همه مفاهیم از خدا سلب می شود و هر مفهومی که به ذهن انسان برسد، دیونیسیوس در این مرحله آن را سلب می نماید. در این مرحله خدا رحمان و رحیم، نور و خیر و... نیست. به عبارت دیگر، هر مفهومی که به ذهن انسان برسد دیونیسیوس آن را سلب می نماید. شاید دیونیسیوس نیز به دیدگاه عرفا نظر داشته و فکر می کرده که انسان برای شناخت بهتر باید به عرفان و سیر و سلوک روی آورد و هر چه که به خدا نزدیکتر می شود مفاهیم محدود و مقید را باید از او سلب کرد.

دیونیسیوس در مرحله سوم، نظریه تفضیلی را مطرح می کند و مفاهیمی را که سلب کرده متناقض آنها را نیز سلب می کند و می گوید که

اگر گفتیم خدا زیبا نیست به این معنا نیست که او زشت است بلکه اگر زیبا نیست زشت نیز نیست، یعنی متناقض صفت سلبی نیز نیست.

با دقت در نظریه تفضیلی خواهیم دید که دیونیسیوس، چیزهایی که لازمه کلام سلبی بود، را نفی می کند و معتقد است که اگر او رحمان نیست ضد و نقیض آن هم نیست، یعنی جبار هم نیست درحالی که دیونیسیوس به اکثر مفاهیم ارسطویی و افلاطونی پایبند بوده و در مباحث از همان ها استفاده می کرد. هم چنین می دانیم که وجود و عدم و یا غیر آن ها مفاهیم عقلی هستند که نمی توان هر دوی آن ها را انکار کرد؛ یعنی در مفاهیم متناقض انکار هر دوی آنها ممکن نیست و در وجود یکی از آنها ضروری است.

به نظر می رسد دیونیسیوس، دیدگاه تفضیلی را به علت تقیه و ترس از مؤمنان آورده است، چون این دیدگاه با مفاهیم فلسفی و کلامی مطابقت ندارد.

بنابراین دیونیسیوس خدا را با مفاهیم مورد نظر ما غیر قابل شناخت می داند و معتقد است اوصاف او سلبی است؛ یعنی باید آنها را سلب کرد تا به شناخت خدا نزدیک تر شد. او معتقد است که با سلب اوصاف است که انسان به شناخت خدا نزدیک تر می شود.

دیدگاه اگوستین

اشاره

مارکوس اورلیوس اوگوستینوس (Marcus Aurelius Augustinus) یکی از تأثیرگذارترین دانشمندان قرون وسطا است. او بر فرهنگ غرب تأثیری فوق العاده گذاشت و از شکل دهندگان اصلی سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) است. سال تولد و وفات او را (354-430)

نوشته اند. البته آراء و نظریات او فقط در قرون وسطا از شهرت برخوردار نبودند بلکه دیدگاه های او در دوره اصلاح دینی نیز بسیار چشمگیر بود.

1- صفات خدا

خداشناسی در بحثهای کلام، جان مایه و عصاره ادیان ابراهیمی به شمار می رود؛ به حدی که می توان گفت وظیفه اصلی علم کلام، تبیین، توجیه و دفاع از خداشناسی است. یکی از بحث های مهم در خداشناسی، شناخت خداوند است که آیا انسان می تواند خداوند را بشناسد و آیا شناخت او ممکن است؟ اکثر دانشمندان بر این باورند که شناخت اجمالی از خداوند برای انسان ممکن است و انسان تا حدی می تواند خداوند را بشناسد ولی نمی تواند به کنه حقیقت لایزال الهی پی ببرد. چون او نامتناهی است و ذهن ما قدرت این که به وجود نامتناهی او علم پیدا کند را ندارد. برای همین در مورد شناخت تفصیلی و رسیدن به کنه حقیقت او دانشمندان اتفاق نظر دارند که ما نمی توانیم او را آن چنان که هست، بشناسیم. در این مورد دانشمندان مسیحی نیز معتقدند که ما نمی توانیم او را بشناسیم و برای تبیین این عقیده خود دیدگاه های مختلفی را ابراز داشته اند.

اگوستین نیز مانند دیگر متکلمان مسیحی بر این نکته تأکید می کند که ما نمی توانیم خداوند را بشناسیم و معتقد است که ابزار معرفتی ما توان درک او را ندارند. او قادر مطلق است و قدرت او برهمه چیز احاطه دارد. از دیدگاه اگوستین معنای این که x قادر مطلق است، این است که x هر چه را اراده کند بتواند انجام دهد.(1)

Routledge Encyclopedia of philosophy Augustinus,. - (1) -1
.by Gareth B.Matthews

همان طور که در فصل قبل ملاحظه شد، یکی از مباحث مهم و جنجال برانگیز در کلام اسلامی، رابطه صفات خداوند با ذات او بوده است. معتزله، اشاعره و امامیه هر یک تفسیر خاصی را در این مورد بیان کرده بودند. اشاعره بر زیادت صفات بر ذات تأکید می کردند، در حالی که معتزله و امامیه صفات خدا را عین ذات او می دانستند. اگوستین نیز معتقد است که صفات خداوند عین ذات او هستند و بین ذات او و صفاتش هیچ اختلافی نیست، لذا می گوید: خداوند، خوبی است، حکمت و عقل است.(1)

اگوستین معتقد است که خداوند کمال مطلق است و هیچ کمالی نیست که او فاقد آن باشد. از این رو تأکید می کند که خداوند تغییر ناپذیر است، چون حرکت در او راه ندارد. زیرا او فعلیت محض است و آن نیز به جهت کمال مطلق بودن خداست که همه کمالات را بالفعل واجد است.

دانشمندان (متکلمان) اوصافی را به خداوند نسبت داده اند و معانی خاصی برای آن اوصاف قایل شده اند. مانند این که او عالم است، او قادر است، او حکیم است. اگوستین نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ او نیز خداوند را خوبی، حکمت، قدرت و کمال مطلق و..... می داند، ولی تلاش های خود را درباره توضیح دادن این صفات، محکوم به شکست می کند. وی در کتاب « De doctrina Christiana » تصدیق می کند که تلاشهایش در توضیح عقیده تثلیث، شایسته خدا نیست و اصرار می کند که خدا توصیف نشدنی است.(2)

1- Routledge Encyclopedia of philosophy Augustinus,. - (1) .by Gareth B.Matthews

2- Routledge Encyclopedia of philosophy Augustinus,. - (2) by G.B.Mathews (ON CHRISTIAN DOCTRINE.Book1 chapter 6).

2- تثلیث

تثلیث یکی از مشخصه های اصلی مسیحیت است. همه متکلمان مسیحی بر عقیده تثلیث اتفاق نظر دارند؛ هرچند در تفسیر از تثلیث، اختلافاتی در بین آنان دیده می شود ولی اصل تثلیث یکی از اصول مسیحیت است. البته متکلمان مسیحی تثلیث را یک مسئله ایمانی می دانند و اگر از نظر عقلی در جایی در تفسیر تثلیث به مشکل برخوردند، می گویند این یک مسئله ایمانی است، لذا باید به آن ایمان آورد تا آن را فهمید.

اگوستین یکی از نظریه پردازان بزرگ کلام مسیحی است. او در باب تثلیث مفاهیم جدیدی را عرضه کرد که قرن ها متکلمان مسیحی از آن ها بهره بردند. البته او نیز همانند دیگر متکلمان کاتولیک که سعی می کنند تثلیث را از نظر عقلی اثبات کنند، می کوشد از تثلیث یک تبیین عقلی ارائه دهد. برای این هدف مانند دیگر متکلمان از وحدت جوهر شروع می کند و پس از آن به رابطه سه فرد با یکدیگر و خصوصیات آنها می پردازد. البته همان طور که ذکر گردید هر جا که توضیحاتش به نظرش قانع کننده نیست، اعلام می کند که این مساله، مساله ایمانی است، و هر چه هم که در این باره توضیح داده شود، از لحاظ عقلی نمی توان آن را تبیین کرد، و باید به این مسئله ایمان آورد تا آن را فهمید.(1)

به نظر اگوستین تثلیث، خدای یگانه و حقیقی است و پدر، پسر و روح القدس از یک جوهر یا یک ذات هستند. او معتقد است که این سه اقنوم سه خدا نیستند بلکه فقط یک خدایند و خدا واحد است نه کثیر. ولی با این حال او خصوصیات این سه اقنوم را نیز بیان می کند و با همه

1- Encyclopedia of Religion A Augustin of Hippo Vol,1. - (1) P,524

تأکیداتی که به وحدت جوهر خداوند می کند، معتقد است که این سه اقنوم در همه خصوصیات، این همانی ندارند بلکه خصوصیات منحصر به فردی را نیز ذکر می کند و می گوید: پدر، سرچشمه و منبع وجود (Source of being) است، مسیح، نجات دهنده (Redeemer) و روح القدس، تقدیس کننده (The Sanctifer) است.(1)

علاوه بر این، پسر از پدر متولد شده است و پسر پدر نیست. پسر مولود از پدر است و بدین صورت پدر نیز پسر نیست. روح القدس نه پدر است و نه پسر. او روح هر دو و با آنها برابر است. لذا اگوستین نتیجه می گیرد که این ها مطمئناً سه اقنوم هستند.

او معتقد است که ارتباط این سه اقنوم به علت رتبه و مقام و دستور نیست بلکه به علت علیت است.(2) اگوستین برای این که وحدت این سه اقنوم را ثابت کند تأکید می کند اینها فقط یک ذات دارند نه سه ذات. ولی خصوصیات منحصر به فرد این سه فرد آنها را از یکدیگر تمییز و تشخیص می دهد. به عقیده اگوستین، تشخص بین اشخاص الهی بر اساس مقوله اضافه صورت می گیرد. این سه شخص بنا به ذات یکی هستند و اختلافشان به سبب روابطی است که بین آن ها حاکم است. او در قالب یک مثال این مطلب را بیان کرده و می گوید: اگر رابطه یک برده با اربابش را فرض کنید، رابطه بین این دو یک رابطه اضافی است؛ این یکی برده دیگری و آن یکی ارباب این یکی است. اگر این برده از این ارباب گرفته شود، رابطه بردگی و اربابی بین این دو فسخ می شود. او معتقد است که پدر بودن یا پسر بودن یک رابطه اضافی است. از دیدگاه

1- (1) همان.
2- (2) همان.

اگوستین این خصوصیات عرض به معنای دیگر اعراض نیستند، زیرا آن چه پدر و پسر نامیده می شود، نامتغیر و سرمدی است؛ چرا که هرچند پدر بودن و پسر بودن یک چیز نیست ولی در جوهر الهی هم تفاوتی ایجاد نمی شود. او برای اثبات مدعای خود از کتاب مقدس نیز شاهد می آورد. در انجیل یوحنا از عیسی * نقل شده که: «من و پدر، یک هستیم» (یوحنا 10:30) مسیح می گوید: ما یک هستیم. این جمله برای اگوستین به این معنا است که آن چه مسیح است، پدر هم است. روح القدس نیز نسبت به پدر و پسر نامی اضافی است و رابطه بین این دو شخص را بیان می کند. او روح پدر و پسر و هدیه الهی است.

اگوستین می پنداشت که روح انسان تصویری از تثلیث است، به این دلیل که انسان شبیه خدا خلق شده است؛ البته نه بر اساس جسم بلکه نفس انسان شبیه خدا است، چون خداوند تثلیث است، پس روح انسان نیز باید ساختاری تثلیثی داشته باشد. او در رساله های مختلف چندین شباهت را بیان می کند که به یکی از آنها اشاره می کنیم:

نفس مانند پدر به عنوان اصل و منشاء وجود دارد. از وجود او عقل زاده می شود، مانند پسر که از ذات پدر زاده می شود. رابطه بین این دو حیات است، مثل روح القدس که یکی از نام هایش حیات است. بدین ترتیب وجود، عقل و حیات در انسان هم وجود دارد. بنابراین روح انسان تصویری از تثلیث است.(1)

دیدگاه بوئتیوس

اشاره

«آنیکیوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس» (Anicius Manlius

ص:154

1- (1) ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص 98.

(Severinus Boethius

یکی از چهره های برجسته کلام مسیحی است. او در حدود سال 480 میلادی در یک خانواده اشرافی رومی چشم به جهان گشود. بوئتیوس یک فیلسوف، متکلم و سیاست دان بوده است، ولی بیشتر زندگی خود را در خدمت به فلسفه و کلام گذراند. هدفش این بود که امکان آشنایی با فلسفه افلاطون و ارسطو را برای غربیانی که با فرهنگ لاتین آشنایی داشتند، به وجود آورد، از این رو تصمیم گرفت همه آثار افلاطون و ارسطو را ترجمه کند که هیچ گاه به این آرزو دست نیافت.(1)

1- خداشناسی

بیشتر دانشمندان مسیحی معتقدند که خداوند جوهر یا ذات واحد است. البته این نقطه مشترک پیروان ادیان ابراهیمی است که به وحدت ذات اقدس او تأکید می کنند و سعی می کنند برای این وحدت جوهر (درکلام مسیحی) یا وحدت وجود (در کلام اسلامی) دلایلی را نیز اقامه کنند. در حقیقت برخلاف کلام اسلامی، متکلمان مسیحی چون می خواهند سه فرد در یک اله را اثبات نمایند، با مشکلاتی مواجه هستند چون می خواهند در عین وحدت خدا سه اقنوم بودن او را اثبات نمایند.

از همان اوایل که متکلمان مسیحی سعی کردند فلسفه را با اعتقادات مسیحیت سازش دهند، این تلاش ها شروع شد و هر کسی از نگاه خود تفسیری برای این مشکل بیان کرد. همان طور که ذکر گردید، عمومی ترین تفسیر آن است که خداوند در جوهر و ذات، واحد است و فقط در خصوصیات متفاوت است. یعنی این سه اقنوم در حقیقت سه خدا نیستند بلکه یک ذات و یک خدایند.

1- (1) - .(Routledge Encyclopedia of philosophy Boethius).

بوئتیوس خداوند را یک جوهر واحد می داند. البته مخفی نماند که به نظر او جوهر در ارتباط با دیگر مقولات نیست، بلکه صورت صرف است و چون صورت است قبول عرض نمی کند. او خداوند را جوهری غیر مادی، مطلق و سرمدی می داند و معتقد است که خداوند وجود حقیقی است. بوئتیوس تأکید می کند که در او وجود و (آن چه هست) یک واحد را تشکیل می دهند و هیچ تمایزی بینشان نیست. بنابراین خداوند واحدِ صرف است و کثرت در او جائی ندارد. وحدت او به جوهر اوست و اساساً به نظر او وجود و واحد به یک معنا است و قابل تبدیل به یکدیگرند. هر چه واحد است وجود دارد و به محض این که وحدت خود را از دست داد، وجود آن نیز از بین می رود. در نتیجه وجود مطلق، واحد مطلق است.(1)

بنابراین بوئتیوس خداوند را واحد می داند و وحدت را با وجود مساوی می داند؛ به طوری که اگر وحدت از بین رفت دیگر وجودی باقی نخواهد ماند و وجود نیز از بین خواهد رفت. در این صورت کثرت در او امکان ندارد و او واحد مطلق است.

2- صفات خدا

خداوند یک وجود بی نهایت است که سرچشمه همه موجودات است. پس به ناچار اوصافی را دارا است که از کمال او حکایت می کند. هر چند ما نمی توانیم دقیقاً به معنای این صفات پی ببریم ولی به اندازه که قوت و قدرت عقل خویش می توانیم به اجمالی از آن صفات آگاهی داشته باشیم.

1- (1) تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس، ص 140.

بوئتیوس خداوند را دارای اوصافی می داند که از کمال بی نهایت او حکایت می کنند. او خدا را خالق این عالم می داند و معتقد است که او قادر مطلق و عالم مطلق است، چرا که بدون علم و قدرت خلق این عالم امکان پذیر نیست. او چون کمال مطلق و وجود بی نهایت است باید همه خوبی ها و کمالات را به طور کامل و مطلق در وجود خود داشته باشد، چون او منشاء همه خیرات و کمالات است. به اعتقاد بوئتیوس آفرینش عالم به علت این است که خدا خیر مطلق است. او به عنوان خیر مطلق و سعادت جاویدان، منشاء و غایت موجودات است و تمام موجودات ذاتاً به خیر میل دارند و جهان به سوی خیر اعلی در حرکت است. او همان طور که درباره تساوی وجود و واحد اعتقاد داشت درباره واحد و خیر نیز همان سخن را تکرار می کند و معتقد است که خیر و واحد نیز به یک معنا است. بوئتیوس معتقد است که هیچ یک از موجوداتی که در عالم مشاهده می کنیم خیر کامل و حقیقی نیستند چون هر یک دیگری نیست، یعنی وحدت ندارند. چون هر کدام فاقد دیگری است، پس ناقص و محدود است و نمی تواند نمایانگر خیر مطلق باشد. او چون به تساوی واحد و خیر معتقد است، می گوید خیر حقیقی تنها هنگامی به دست می آید که موجودات در یک صورت جمع شوند، یعنی واحد شوند و خداوند واحد صرف و در نتیجه خیر مطلق است. به نظر او سرمدیت خداوند به این معنا است که حیات نامحدود را به طور کامل و یکباره دارد، یعنی گذشته و حال و آینده در خداوند وجود ندارد، چون فرازمانی است.(1)

علم یک کمال است و خداوند باید ازلاً و ابداً این کمال را داشته

1- (1) - .(Routledge Encyclopedia of Philosophy Boethius).

باشد و چون خدا سرمدی هست علم او نیز باید سرمدی باشد و در نتیجه باید به طور نامحدود از ازل به همه چیز علم داشته باشد.

بوئتیوس دلیلی را نیز بر خالق عالم بودن خداوند ارائه می کند و می گوید که خداوند خالق عالم است و به عنوان خیر کامل منشاء خیر در جهان می باشد. اصولاً هر ناقصی در ارتباط با آن چه کامل است، ناقص می باشد. چون اگر کاملی در جهان وجود نداشته باشد دیگر ناقص، ناقص نخواهد بود. به عبارت دیگر، نقص تخفیف کمال است. پس همراه ناقص باید کاملی هم وجود داشته باشد و اگر کامل حذف شود برای تبیین وجود ناقص هیچ توضیحی وجود نخواهد داشت.(1)

3- علم خدا و اختیار انسان

علم خدا و اختیار انسان از مهم ترین مباحث کلامی است که جنجال های زیادی را به دنبال داشته است. هم در کلام مسیحی و هم در کلام اسلامی این بحث مورد توجه متکلمان قرار گرفته است.

وقتی قبول کردیم که خداوند یک موجود بی نهایت است و علم او نیز علم مطلق و بی نهایت است، یعنی حدّی برای علم او نمی توان فرض کرد. این که علم او حدّی ندارد به این معنا است که او همه چیز را می داند. در این صورت آیا او رویدادها و حوادث آینده را نیز می داند؟ آیا می داند که در آینده چه حوادثی رخ خواهد داد؟ چگونه او به چیزهایی که هنوز خلق نشده اند علم دارد؟ آیا او بر افعال انسان نیز علم دارد؟ اگر دارد آیا این ناقض اراده انسان نمی شود؛ چون افعال انسان اختیاری و مربوط به اراده او می باشد. اگر خداوند بر آنها علم داشته باشد باید چیزی که خدا بر آن علم

1- (1) - .(Routledge Encyclopedia of Philosophy Boethius).

دارد، واقع شود که در این صورت اراده آزاد برای انسان معنا نخواهد داشت، چون مجبور است همان را انتخاب کند که خداوند بر آن علم داشته باشد، وگرنه علم خدا جهل خواهد شد.

بوئتیوس مانند اگوستین معتقد است که خداوند یک موجود فرازمانی است و در قید و بند زمان و مکان نیست. او مافوق زمان است زیرا موجوداتی به زمان نیاز دارند که ماده داشته باشند، درحالی که خداوند مجرد مطلق است و ماده ندارد. پس او نیازی به زمان ندارد. وقتی زمان نداشته باشد، ماضی، حال و آینده برای او بی معنا خواهد بود. بنابراین چون خدا فرازمانی است، علم او به طور یکسان به معلومات تعلق می گیرد و او ماضی، حال و آینده ندارد تا علم او به اینها تعلق بگیرد بلکه علم او به طور حال به معلومات تعلق می گیرد.(1)

4- مسئله شرور

از دیگر مسائل بسیار مهم کلامی مسئله خیر و شر است. این مسئله یکی از قدیمی ترین مسائلی است که بشر با آن سروکار داشته است. مسئله شرور از آنجا نشأت می گیرد که ما از یک طرف خداوند را خیر مطلق می دانیم، از طرف دیگر در جهانی که زندگی می کنیم، شروری را نیز مشاهده می کنیم. می دانیم که این جهان را خداوند متعال - که خیر مطلق، عالم مطلق و قادر مطلق است - خلق کرده است. با توجه به خیر مطلق بودن خالق این جهان و هم چنین عالم و قادر بودن او، این شرور چگونه قابل توجیه است؟ چگونه می توانیم فرض کنیم که خدا چیزهایی را خلق کرده که برای دیگر مخلوقات شر به حساب می آید؟

1- Stanford Encyclopedia of philosophy B Boethius And. - (1) .The consolation of philosophy Boethius Book IV, P.166

بوئتیوس سعی می کند این مشکل اساسی را حل کند و به نحو احسن به آن پاسخ دهد. او می گوید در جهانی که خدای نیکو، خیر خواه، قادر مطلق و عالم مطلق بر آن حکم می راند، چگونه می تواند بدی و شرارت وجود داشته باشد و بر آن قضاوت و داوری نشود؟(1) در حقیقت او با طرح این سؤال می خواهد در ذهن مؤمنان یک سؤال ایجاد کند که پاسخ آن را نمی دانند و یا حداقل نمی توانند بگویند که بلی، شرور وجود دارد و بر آن قضاوت و داوری نمی شود. طرح سؤال او برای ساکت کردن مؤمنان خوب است، ولی از نظر علمی کارآیی ندارد اگر توضیحات لازم برای آن ذکر نشود.

بوئتیوس می گوید فلسفه قادر بودن خدا را انکار نمی کند و مشیت الهی که بیانگر حکمت الهی است در رأس همه امور قرار دارد و همه امور را کنترل می کند. اگر چه در این زندگی دنیوی، بی عدالتی دیده می شود، ولی در کنترل همه امور عدالت رعایت می شود. که اگر مشیت الهی اقتضاء نماید، اشخاص خوب نیکبخت می شوند و اشخاص شرور دچار مصیبت و بد اقبالی. او معتقد است که اشخاص شریر توسط اقبال بد اصلاح می شوند درحالی که خوش اقبالی، خوشی حقیقی را برای آنان به ارمغان نمی آورد. بنابراین هر پیشامد و اقبالی چه خوشایند باشد چه ناخوشایند و مصیبت آمیز، یا پاداشی برای فرد نیکوسرشت است یا به اصلاح او می انجامد، یا آنکه شخص بد و شریر را مجازات می کند و به اصلاح او منجر می شود. بنابراین ما می پذیریم که هر نوع پیش آمد و اقبالی عادلانه و مفید بوده و در نتیجه نیکو است.(2)

Routledge Encyclopedia of philosophy. - (1) -1 .Boethius.A.M.S
Routledge Encyclopedia of Philosophy. - (2) -2 Boethius.A.M.S And تاریخ تفکر مسیحی، ص 155.

از بیانات بوئتیوس معلوم می شود که او وجود شر را می پذیرد و معتقد است که شر در جهان وجود دارد ولی سعی می کند این شرور را به خیر برگرداند و تفسیری ارائه کند که چهره شر را به خیر تبدیل کند. او معتقد است که این خیرات که ما آن را شر می نامیم، به اصلاح شخص می انجامد و چیزی که به اصلاح شخص بیانجامد شر نیست بلکه بزرگترین خیرات را در پی دارد.

5- تثلیث

متکلمان مسیحی سعی می کردند خدا را به گونه ای تبیین کنند که در وجود او ایجاد کثرت نشود. آن ها اگرچه به سه اقنوم عقیده داشتند ولی در عین حال معتقد بودند که خدا واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. دانشمندان قبل و بعد از بوئتیوس بر این سخن تأکید دارند که خداوند یک جوهر و یک ذات است که در سه فرد متجلی شده است. آنها تلاش می کنند با توجه به حفظ وحدت ذات و جوهر او، خدایی سه اقنوم را تفسیر کنند.

بوئتیوس با این که همان راه متکلمان مسیحی سابق را ادامه داده است ولی تفسیر خاصی را ارائه کرده که در تاریخ مسیحیت مورد بحث فراوانی واقع شده و طرفداران و مخالفانی را نیز پیدا کرده است. بوئتیوس معتقد است که شخص، جوهری است فردی با طبیعتی عقلی. البته او طبیعت را در این جا به معنای ذات به کار می برد. او درباره تثلیث معتقد است که خداوند سه شخص در یک جوهر واحد است. مشکل اصلی متکلمان مسیحی آنجا است که سه اقنوم را در عین واحد بودن خدا به اثبات برسانند. او هر چند توجیهات زیادی برای حل این مسئله ذکر می کند ولی

اثبات تثلیث در عین وحدت، کار مشکل بلکه ناممکنی؛ است لذا این مسئله را یک مسئله ایمانی اعلام می کند که باید به آن ایمان آورد.

بوئتیوس در نظر داشت که ضمن اثبات وحدانیت خداوند تفاوت سه شخص پدر، پسر و روح القدس را طوری بیان کند که در ذات الهی ایجاد کثرت نشود. از این رو اساس کثرت را بر غیریت قرار می دهد و معتقد است که کثرت فقط بین مخلوقات است، زیرا این موجودات غیر یکدیگرند. خدا به عنوان واحد محض کثرت ندارد و پدر، پسر و روح القدس سه خدا نیستند، بلکه هر یک از آنها خدا است و بدین ترتیب در خدا غیریت یا تفاوت مشاهده نمی شود.

بنابراین بوئتیوس معتقد است که پدر، پسر و روح القدس سه واحدند که تکرار شده اند و هر سه دارای یک جوهرند. در نتیجه اگر اختلافی بین این سه شخص دیده می شود چون این اختلاف غیریت نیست، ایجاد کثرت نمی کند.(1)

او مسیح را نیز دارای دو طبیعت می دانست و معتقد بود که مسیح یک شخص است که از دو طبیعت الهی و انسانی به وجود آمده است، و از خدا است که برای رستگاری انسان ها به صورت انسان در آمده است.(2)

دیدگاه جان اسکات اوریگن

اشاره

جان اسکات اوریگن در سال 810 در ایرلند چشم به جهان گشود. او یک متکلم مسیحی و فیلسوف و بزرگترین متفکر دوران قرون وسطا بود. او آثار دیونیسیوس مجعول و تفسیر ماکسیموس معترف بر این آثار

1- (1) تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس، ص 147.
2- (2) Routledge Encyclopedia of Philosophy. Boethius.A.M.S.

را ترجمه کرد که این ترجمه بر بزرگان مسیحی در قرون وسطا تأثیر بسزایی گذاشت.

1- صفات خدا

اوصاف خداوند یکی از بنیادی ترین مباحث قرون وسطا و حتی قبل از آن بوده است. دانشمندان قبل اسکات تفاسیری برای تبیین صفات خداوند ذکر کرده بودند. اسکات آثار دیونیسیوس مجعول را خوانده و حتی ترجمه کرده بود و شاید برای همین است که او بیشترین تأثیر را از دیونیسیوس مجعول پذیرفته است. دیونیسیوس مجعول برای تبیین صفات از دو روش استفاده می کرد؛ روش ایجابی و روش سلبی.(1) در روش ایجابی او صفات خدا را مثبت می دانست و برایش صفات اثبات می کرد، ولی در روش سلبی صفات را از خدا سلب می کرد. در روش ایجابی دیونیسیوس می گوید خدا حکیم است، درحالی که در روش سلبی این صفت را سلب و نفی می کند و می گوید که خدا حکیم نیست.

اسکات در پی آن بود تا تعادلی بین روش ایجابی و روش سلبی دیونیسیوس مجعول به وجود بیاورد. و سعی در تبیین معنای این دو کلام متناقض داشت؟

اسکات معتقد بود که در روش سلبی، نفی صفت به این معنا نیست که خدا فاقد آن صفت باشد. به عبارت دیگر، روش سلبی به ما می گوید که خدا حکیم نیست، ولی این نفی بدین معنا نیست که عقلانیت خدا در مرتبه ای نازلتر از حکیم بودن قرار دارد، بلکه به معنای آن است که حکمت او فراتر و متعالی تر از هر حکمت انسانی است. بنابراین گزاره «خدا حکیم است» باید به

1- Stanford Encyclopedia of Philosophy Jhone Scotus. - (1) Eriugena.

عنوان یک استعاره در نظر گرفته شود که بر اساس آن می توانیم دریابیم حکمت الهی فراتر و متعالی تر از هر حکمتی است که می توانیم داشته باشیم. تناقض بین روش های ایجابی و سلبی با بیان این گزاره حل می شود که «خدا حکمت کامل است که فراسوی حکمت انسانی است».(1)

بنابراین اسکات درباره صفات خداوند معتقد است که حکمت خدا مانند ما نیست، چون مفهومی که ما برای انسانها به کار می بریم پر از عیوب و نواقص است ولی خدا حکمت کامل است؛ یعنی هم حکمت دارد و هم مطلق است و هیچ نقص و عیبی ندارد. و اگر نقص و عیبی هم باشد در مفاهیمی است که ما برای او به کار می بریم ولی ذات مقدس او پاک و منزه از هر عیب و نقص است.

درحقیقت او خداوند را مانند دیگر متکلمان مسیحی غیر قابل درک و غیر قابل توصیف می دانست. اسکات می گوید: ما می توانیم بدانیم که او هست ولی نمی توانیم بدانیم که او چیست؟(2) حتی او پا را فراتر می گذارد و می گوید که خدا برتر از وجود است و مقولات ارسطویی بر او حمل نمی شود؛ چراکه این مقولات، مقولات وجودی اند و او فراتر از وجود است.(3) حتی مقوله اضافه اگر چه در تثلیث بر او حمل می شود، ولی این حمل واقعی نیست، بلکه استعاری است. در حقیقت هدف او این است که بگوید که خداوند برتر از مفاهیمی است که ما می شناسیم.

2- اسکات و تثلیث

یکی از مباحث مهم اصولی بین متکلمان مسیحی «تثلیث» است.

1- (1) تاریخ تفکر مسیحی، ص 172.
2- (2) - Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S.Vol.5 P.146.
3- (3) - Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S.Vol.5 P.146.

متکلمان مسیحی بر سه اقنوم یا سه شخص تأکید می کنند و معتقدند که مسیح خدا است که در صورت انسان تجسم یافته است و برای رستگاری انسان آمده است.

دیدگاه اسکات درباره تثلیث مانند نظر عرفا است که همه موجودات را تجلیات خداوند می دانند. وی معتقد است که موجودات عالم تظاهرات و تجلیات خداوند هستند و در موجودات عالم می توان خدا را دید. با این که او بارها به تفاوت جوهر الهی با جوهر مخلوقات اشاره کرده بود و خداوند را برتر از مخلوقات و حتی برتر از مفاهیمی می دانست که انسانها می شناسد ولی کلیسای کاتولیک او را به طرفداری از نظریه وحدت وجود عرفا متهم کرد و با آراء و دیدگاه های اسکات به مقابله برخاست.

اسکات درباره تثلیث مانند اگوستین و بوئتیوس و دیگر متکلمان مسیحی قابل به وحدت جوهر خدا است، ولی به تشخص سه اقنوم نیز تأکید می کند. او پدر را علت فاعلی، پسر را علت صوری و روح القدس را علت ناظم و گسترش دهنده خلقت می داند. او می گوید پدر علت وجودی است، یعنی حیطه عمل پدر وجود است. پدر در اعطای وجود به همه موجودات وحدت می بخشد. صور این وجود را شکل می دهند. هر موجود با صورت خاص خود موجود به خصوصی می شود و پسر است که به مخلوقات صور اعطا می کند. روح القدس نیز به عنوان علت غایی، صور را در وجود عام نظّام می دهد و عینیت می بخشد. پس هر موجودی که در این جهان وجود دارد به این طریق است که خدای پدر به او وجود عطا کرده، خدای پسر به او شکل و صورت عنایت می کند و خدای روح القدس به او عینیت می بخشد. بنابراین، این سه شخص در

یک ذات و یک جوهرند که ذاتشان یکی ولی خصوصیات هر کدام جداگانه است.(1)

اسکات هم چنین معتقد است که همه موجودات به طرف خدا در حرکت اند و همه به سوی او برمی گردند.(2)

به نظر می رسد اسکات بیش از آن چه اهل کلیسا فکر می کردند تحت تأثیر عرفا بوده است و برای همین دیدگاه عرفا در نظرات او نمایان است. این دیدگاه نیز از عرفا است که موجودات به طرف خدا بر می گردند و به حدی می رسند که چیزی غیر از خدا باقی نمی ماند و موجودات فانی در وجود او می شوند. اسکات نیز معتقد است که موجودات به طرف خدا در حرکت اند و این موجودات فانی در خدا خواهند شد به حدی که غیر از خدا چیزی باقی نخواهد ماند.

دیدگاه توماس اکوئیناس

اشاره

توماس اکوئیناس یکی از تأثیرگذارترین دانشمندان مسیحی در قرون وسطا است. دیدگاه های او اعتقادات و نظریات رسمی کلیسای کاتولیک است. او در سال 1225 میلادی، در قلعه روکاسکا (Roccasecca) در منطقه اکینو (Aquino) چشم به جهان گشود و پنج سال از زندگانی خود را در خانواده و تحت سرپرستی مادر و دایه گذارد. او کوچکترین فرزند خانواده بود. و در پنج یا شش سالگی بود که پدرش او را به دیر بندیکتی مونته کاسینو (Benedictine abbey of monte casino) فرستاد تا زندگی راهبانه را اختیار کند و امیدوار بود که روزی رئیس آن دیر شود. در سال 1243 میلادی بود که او مجذوب فرقه رهبانی دومینکن شد و در سال

1- Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S Vol.5 p.146. - (1).
2- Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S Vol.5 p.146. - (2).

1344 به فرقه دومینکن پیوست. خانواده او از این عمل توماس بسیار ناراحت شده و او را یک سال زندانی کردند ولی توماس از عقیده خود دست برنداشت.

1- معناشناسی اوصاف

اشاره

یکی از مشکلات اساسی در مورد صفات خداوند برای متکلمان، معناشناسی این اوصاف است؛ یعنی اگر خداوند را به الفاظ عالم، قادر، حی، مرید... می نامیم، این الفاظ که برای وصف او استفاده می شود به چه معنا است؟ کسی را که شناخت دقیقی از او نداریم چگونه می توانیم با این اوصاف، وصف نمائیم؟ برای حل این مسئله نظریات مختلفی ابراز شده و هر کسی به گونه ای برای حل این مسئله تلاش کرده است که یکی از آن دیدگاه ها، دیدگاه توماس اکوئیناس است. او برای حل این مشکل به دیدگاه «تمثیل» روی آورد که شهرت جهانی دارد و افراد زیادی این دیدگاه او را پذیرفته اند و دیدگاهی موفق به حساب می آید.

نظریه تمثیل در پی یافتن راه حلی برای این مشکل است که چگونه می توانیم کسی را وصف کنیم که هیچ شباهتی به موجودات ندارد. توماس نظریه خود را به سه مرحله تقسیم کرد. دو مرحله از این سه مرحله جنبه سلبی دارند؛ یعنی او می خواهد دوگونه از معانی را نفی کند و سپس به ایراد و اثبات نظریه تمثیل بپردازد. این سه مرحله عبارتند از:

1. نفی اشتراک معنوی

2. نفی اشتراک لفظی

3. اثبات وحدت تمثیلی

الف) نفی اشتراک معنوی

اشتراک معنوی یکی از مواردی است که نظریه تشبیه را به دنبال دارد. منظور از اشتراک معنوی این است که یک لفظ بر چند معنای مختلف به نحو مشترک دلالت کند؛ یعنی اگر برای دو شئ متفاوت یک لفظ استفاده کنیم که به یک معنا بر هر دوی آنها دلالت کند، به این اشتراک معنوی گفته می شود. معنای اشتراک معنوی در صفات خداوند این است که الفاظی که برای اشیاء غیر از خدا مانند انسان و دیگر موجودات به کار می بریم، آن لفظ به همان معنایی که در این موجودات به کار بردیم، در خداوند نیز صادق باشد؛ یعنی به همان معنایی که به انسان عالم گفته ایم به خدا نیز همان معنا صادق باشد و به همان معنایی که به انسان حی گفته ایم به خدا نیز صدق کند. اکوئیناس در پاسخ به سؤال پنجم در رابطه با اسماء خداوند در کتاب (Summa Theologica) به ردّ اشتراک معنوی می پردازد و می گوید:

اطلاق و اسناد یک لفظ به نحو اشتراک معنوی بین خدا و مخلوقات محال است.(1)

اکوئیناس در آن جا ثابت می کند که ما نمی توانیم الفاظ را به نحو اشتراک معنوی به خدا نسبت دهیم و اساساً این نوع اسناد به خداوند ممکن نیست، چون ما هیچ مشابهتی به او نداریم. بنابراین او نظریه اشتراک معنوی را نمی پذیرد و معتقد است که اشتراک معنوی به معنای تساوی و وحدت دقیق مفهوم در اطلاق بر دو یا چند مصداق است و این یکسانی در مفهوم، از تساوی و یکسانی در واقعیت و عالم مصداق حکایت می کند. پس همان طور که ذکر شد چون ما هیچ مشابهتی با خداوند نداریم چنین اشتراک معنوی درباره خداوند امکان ندارد.

Summa theologica Thomas Aquinas Part 1(prima. - (1) -1 .pars)p.157

ب) نفی اشتراک لفظی

اکوئیناس بعد از نفی اشتراک معنوی به نفی اشتراک لفظی می پردازد و معتقد است که آن چه ما به خداوند نسبت می دهیم نمی تواند مشترک لفظی باشد؛ یعنی نمی تواند این نسبت به دو معنای کاملاً متغایر و متفاوت باشد که هیچ نسبتی بین آنها نباشد و به عبارت دیگر نسبت بین این الفاظ، نسبت تباین باشد؛ به شکلی که اوصاف ما نسبت به خداوند متعال می دهیم هیچ شباهتی با اصطلاحات روزمره و متعارف ما نداشته باشد که اگر این گونه شد، یعنی هر کدام به دیگری هیچ تناسبی نداشته باشد دیگر وسیله افهامی برای ما باقی نخواهد ماند.

اکوئیناس در ردّ اختلاف کلی و تغایر تام معنای محمولات مشترک بین انسان و خدا سه برهان اقامه می کند:

برهان اول: اگر معنای علم در انسان کاملاً متفاوت با معنای علم در مورد خدا باشد در آن صورت ما هیچ گونه شناختی از خدا و وجود او و علم و سایر اوصاف او نخواهیم داشت؛ زیرا تنها راه شناخت ما، شناخت از طریق مخلوقات و آثار است و بر فرض عدم سنخیت بین خالق و مخلوق راه شناخت ما به خداوند نیز بسته خواهد شد. درحالی که اکوئیناس از پل قدیس نقل می کند که «امور نادیدنی درباره خدا از راه مخلوقات شناخته می شود»، پس کلمات وحی که اوصاف الهی را بیان می کند، لغو، بیهوده و غیرقابل شناخت خواهند شد.

2. اگر اوصاف مربوط به انسان و خدا با هم هیچ نقطه اشتراک و تشابهی نداشته باشد، در این صورت مصداق این معانی نیز متفاوت بوده و با هم هیچ سنخیت و تشابهی نخواهد داشت. لازمه این مطلب آن است که خداوند نتواند از طریق علم به ذات خود، به مخلوقات خود

علم پیدا کند. زیرا بر حسب فرض، خدا کاملاً با انسان متفاوت است و علم خداوند به ذات خود که عین علم او به صفات خود است، نمی تواند علم به صفات انسانی باشد، در حالی که این امر بر خلاف اعتقادات مسلم و پذیرفته شده از سوی متکلمان مسیحی است.

3. اگر زمانی که خداوند به علم و حکمت توصیف می شود، در واقع، معنای مورد نظر علم و حکمت انسانی نباشد بلکه معنایی کاملاً متفاوت، مراد باشد، چه مانعی دارد که خداوند را به اوصاف انسانی دیگری از قبیل مادی بودن، جسمانی بودن و تحرّک نیز توصیف کرده و معانی کاملاً متفاوت دیگری از آنها اراده کنیم.

با ملاحظه این دلایل است که توماس نتیجه می گیرد هم نظریه اشتراک معنوی و هم نظریه اشتراک لفظی در باب توجیه معنای مشترک بین انسان و خدا نادرست است.(1)

ج) نظریه تمثیل

اکوئیناس پس از ردّ نظریه اشتراک معنوی و اشتراک لفظی، به تبیین دیدگاه تماثل (تشابه) می پردازد.

او معتقد است معنایی که ما به خداوند متعال نسبت می دهیم نه کاملاً مشترک معنوی است و نه صرف مشترک لفظی است بلکه این معنا از جهاتی با هم یکسان و مشترک و از جهاتی متفاوت است که در این صورت آن را متشابه (متماثل) می خوانیم.(2)

1- (1) جستارهایی در کلام جدید، ص 254 (به نقل از Ross,James,) (Introduction to the philosophy of Religion.1969,p.149).

2- (2) - Summa theological Thomas Aquinas Part1, p.157.

بنابراین اکوئیناس معتقد است الفاظی که به خدا و مخلوقات نسبت می دهیم از جهاتی مشترک و از جهاتی هم متفاوت هستند. در تبیین منظور او از این کلام، بین شارحان و مفسران اختلاف است. آنها برای تبیین دیدگاه اکوئیناس به دو تفسیر روی آورده اند که یکی «تمثیل اسنادی» و دیگری «تمثیل تناسبی» است.

در تمثیل اسنادی، یک لفظ خاص در دو زمینه و معنای متفاوت به کار می رود که در یک جا، موضوع حقیقتاً و به طور بالذات و اصیل آن محمول را دارا می باشد، درحالی که در مورد دیگر آن موضوع به نحو ثانوی و مجازی و به طور غیراصیل متصف به محمول می گردد. مانند:

1. زید سالم است.

2. رنگ چهره زید سالم است.

«سالم» در دو جمله به معنای کاملاً یکسان به کار نرفته است ولی در دو معنای کاملاً متفاوت نیز به کار نرفته است. در این دو جمله نوعی اشتراک در عین اختلاف و اختلاف در عین اشتراک دیده می شود. اما در تمثیل تناسبی موضوع از این مختلف است. شارحان متمسک به تمثیل تناسبی معتقدند که در این جا دو ذات را مورد مقایسه قرار نمی دهیم بلکه نسبت را مقایسه می کنیم؛ مانند این که 4/62/3 را با هم مقایسه کنیم. در این جا هیچ گونه مقایسه ای در مخرج و ذوات این دو واقع نشده است بلکه مورد مقایسه، نسبت است.

بنابراین اگر ما مورد مقایسه را به نسبت تغییر دهیم در دام تشبیه گرفتار نخواهیم شد. در تفسیر دوم سعی شده است که الفاظ را به طور انالوژیک تفسیر کنند؛ لذا هر دوی آنها یک معنا دارد ولی ذوات در آن مقایسه نمی شود. مانند این که بگوییم سقراط خوب است و خدا

هم خوب است. در این جا خوب بودن به معنای اشتراک معنوی یا لفظی به کار نرفته است بلکه به طور انالوژیک است. پس هم سقراط به علت بعضی خصوصیاتش خوب است و هم خدا با افعال و صفاتش خوب است.

دلیل این که این الفاظ را در این دو زمینه متفاوت به یک معنای واحد ندانسته و آن را مشترک معنوی نمی شماریم، این است که موجوداتی که این لفظ در مورد آنها به کار رفته است با یکدیگر در نحوه وجود تفاوت اساسی دارند. به دلیل همین تفاوت در نحوه وجود است که ما قائل به نوعی تشابه در عین اختلاف و اختلاف در عین تشابه می شویم.

2- علم ما و خدا

یکی از مباحث دیرینه در کلام اسلام، علم انسان بر خداوند است. دانشمندان نظر اتفاق دارند که انسان نمی تواند به کنه حقیقت خداوند علم داشته باشند. چون او موجودی نامتناهی است ولی انسان یک موجود محدود و متناهی است و موجود متناهی و محدود نمی تواند بر نامتناهی احاطه حاصل نماید. ولی سؤال این جا است که این عدم علم، مطلق است، یعنی به هیچ وجه نمی توان به او علم حاصل کرد یا به طور اجمال انسان می تواند به خدا علم حاصل نماید. دانشمندان پاسخ های متعددی به این سؤال داده اند. قبل از اکوئیناس، اسکات عقیده داشت که می توانیم بفهمیم خدا هست ولی نمی توانیم بفهمیم او چگونه است.(1)

ولی اکوئیناس در مقابل همه دانشمندانی که دیدگاهی شبیه اسکات داشتند، اعلام کرد که ما می توانیم خداوند را درک کنیم چون او وجود

1- (1) - Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S.

خالص و فهمیدنی است.(1) البته او می داند که خدا چون نامتناهی است، نمی توانیم به کنه حقیقت او دسترسی پیدا کنیم ولی در حد وسعت خود می توانیم او را بشناسیم. او معتقد است که خداوند فهمیدنی و شناختنی است ولی ممکن است اشکال از فهم ما باشد. مانند این که خورشید چیزی است که همه می توانند آن را ببینند و اگر کسی نتواند او را ببیند، اشکال از خورشید نیست بلکه اشکال از او است و یا مانند خفاش که نمی تواند خورشید را ببیند ولی این مشکل خفاش است نه خورشید. اکوئیناس می گوید اگر ما نتوانیم به او علم پیدا کنیم نمی توانیم به سعادت برسیم؛ (2) یعنی اگر ما به او علم نداشته باشیم، سعادتمند نخواهیم شد.

3- علم خداوند

علم یکی از صفات کمالیه است که خداوند متعال باید آن را دارا باشد. در ادیان ابراهیمی دانشمندان اتفاق نظر دارند که خدا عالم است ولی در تفسیر این صفت بین آن ها اختلاف نظر وجود دارد. توماس اکوئیناس با تأکید بر علم او معتقد است که علم خدا نامتناهی است و این علم نامتناهی از وجود نامتناهی او قابل استنتاج است؛ و چون او نامتناهی است علم او نیز نامتناهی خواهد بود. در مورد حصولی یا حضوری بودن علم خداوند نیز معتقد است که علم او حضوری و بلاواسطه است. اما مسئله اصلی در این است که خداوند چه نوع شناختی از امور دارد؟ آیا علم او فقط به کلیات تعلق می گیرد یا شامل امور جزئی نیز می شود؟

1- (1) - Summa Theologica Thomas Aquinas, Part1, p.125.
2- (2) - Summa Theologica Thomas Aquinas, Part1, p.125.

در جلد اول سوما (Summa theologica) که مجموعه آثار او است، یک فصل مستقل برای صفت علم در نظر گرفته شده که در آن به شانزده سؤال پاسخ داده شده و بحث مفصل علم خداوند را نیز مورد بحث و بررسی قرار داده است.

بیشتر فلاسفه عقیده داشتند که خداوند فقط بر کلیات علم دارد نه بر جزئیات؛ چون جزئیات متغیرند و اگر خداوند بر جزئیات علم داشته باشد، معنایش این می شود که علم خداوند متغیر خواهد بود. ولی توماس این سخن را نمی پذیرد و معتقد است علم خداوند چون عین ذات است و به هیچ وجه از او انفکاک پذیر نیست و خدا به کل امور علم دارد. چون در غیر این صورت خداوند به خود نیز نمی توانست علم داشته باشد. اکوئیناس با توجه به مطلق دانستن علم خدا معتقد است ممکناتی که هنوز تحقق پیدا نکرده اند، متعلق علم خداوند قرار می گیرند. البته منظورش امر ممکن قابل تحقق است که هنوز به وقوع نپیوسته است. او معتقد است وقتی فهمیدیم که علم خداوند عین ذات اوست باید بگوییم که فعل خداوند هم چنین است.

4- وحدت خداوند

از دیگر مباحث و اصول اعتقادی مهم در ادیان ابراهیمی «وحدت خداوند» است. اگرچه هر دینی تفسیر خاصی از وحدت ارائه می دهد ولی در این که خداوند یکی بیش نیست و واحد است، هم صدا هستند. دانشمندان قرون وسطا حتی قبل از توماس، خداوند را واحد می دانستند ولی برای این ذات واحد، سه فرد فرض می کردند که خداوند یک ذات در سه شخص پدر، پسر و روح القدس است. البته

مباحثی در تفصیل و تفسیر این مبحث داشتند؛ اما با این حال او را سه اقنوم در یک ذات می دانستند.

توماس نیز مانند دیگر دانشمندان مسیحی، خداوند را واحد می داند و از راه های مختلفی سعی می کند وحدت او را اثبات کند. توماس معتقد است که:

اولاً؛ خداوند بسیط است، لذا نمی تواند چند وجود داشته باشد.(1)

ثانیاً؛ او کامل ترین موجود است؛ یعنی کمال مطلق است. و نیز نامتناهی است. اگر در جهان چند خدا وجود می داشتند، باید از یکدیگر مختلف می بودند. چون بعضی چیزها را باید یک خدا واجد می بود که دیگری آن چیزها را فاقد بود(2) تا دوگانگی یا چندگانگی به وجود بیاید؛ زیرا لازمه تعدد این است که یکی باید بعضی خصوصیاتی که دیگری ندارد را داشته باشد تا تعدد به وجود بیاید. اگر این گونه باشد، یعنی تعدد داشته باشند، دیگر هیچ کدام آنها کامل مطلق نخواهد بود. و اگر هیچ کدام کامل مطلق نباشند، یعنی فاقد بعضی از خصوصیات و کمالات باشند، دیگر خدا نیستند. چون خدا کمال مطلق و نامتناهی است و کمال مطلق و نامحدود بودن با تکثر نمی سازد.

ثالثاً؛ جهانی که ما می شناسیم یک جهان بیشتر نیست و موجودات این جهان با هم هماهنگی دارند. این هماهنگی نتیجه آن است که یک نفر این جهان را خلق کرده و اگر چند خدا می بودند این هماهنگی موجودات مشاهده نمی شد. پس از این که موجودات این جهان دست به دست هم داده و یک جهان منظم را تشکیل داده اند روشن می شود که

1- (1) - Summa Theologica.Thomas Aquinas, part 1, p.120.
2- (2) همان.

خالق این جهان نیز یک نفر است چون اگر خالق چند نفر می بودند، این هماهنگی و نظم به وجود نمی آمد.(1)

بنابراین توماس اکوئیناس معتقد است که خداوند واحد است و هیچ گونه کثرتی در او راه ندارد.

5- تثلیث از دیدگاه توماس

یکی از اصلی ترین و مهم ترین مشخصه های کلام مسیحی تثلیث می باشد. متکلمان مسیحی معتقدند که خداوند واحد است ولی این خدای واحد در سه اقنوم تشخص پیدا کرده است. آنها می گویند که ذات خداوند و جوهر او یکی است ولی افرادش سه نفر پدر، پسر و روح القدس است. مسیحیان قائل به الوهیت این سه خدا (پدر، پسر و روح القدس) هستند. آن ها اگر چه خصوصیات این سه نفر را مختلف ذکر کرده اند ولی ذات او تعدد ندارد.

اکوئیناس نیز معتقد است که او ذات و جوهری منحصر به فرد (Individual Substance) است و این نقطه مشترک سه شخص است؛ یعنی واحد بودن ذات او دلالت می کند که هر سه شخص از یک جنس منحصر به فرد هستند.(2) البته او می گوید منظور ما از شخص، ذاتی است که دلالت می کند بر ذات منحصر به فرد دارای همه کمالات. آن ذاتی که همه کمالات را داشته باشد خداوند است که به نظر مسیحیان سه شخص هستند؛ پدر، پسر و روح القدس.

او درباره تعدد این سه شخص می گوید: در ذات او بیش از سه

1- (1) - Summa Theologica.Thomas Aquinas, part 1, p.120.
2- (2) - Summa Theologica.Thomas Aquinas, part 1, p.120.

شخص نیست و این سه شخص نیز ارتباط و خصوصیات مختلفی دارد. یکی پدر است و منبع وجود است ولی پسر از پدر زاده شده است و روح القدس محصول پدر به وسیله پسر است.

درباره لفظ تثلیث (Trinity) می گوید که این لفظ بر تشخص تعدد اشخاص الهی دلالت می کند. چون تعدد در اشخاص خداوند (پدر، پسر و روح القدس) نیازمند این است که ما این لفظ را به کار ببریم و گرنه این اشخاص مبهم و مجهول خواهند ماند.

توماس می گوید وقتی ما درباره اشخاص صحبت می کنیم به این معنا نیست که سه شخص جداگانه و متفاوت در نظر داشته باشیم.(1) وقتی می گوییم تثلیث، مانند این نیست که بگوییم سه مرد. به عبارت دیگر این گونه نیست که پدر، پسر و روح القدس، سه شخص جدا از هم باشد، مانند سه شخص به نام زید، عمر و خالد، بلکه آنها در شخص بودن نیز وحدت دارند؛ یعنی سه فرد کاملاً جدا از هم نیستند و یک نفر هستند نه سه نفر. آن ها هم در ذات وحدت دارند و هم در شخص بودن. بنابراین وقتی می گوییم پدر، پسر و روح القدس، این گونه نیست که پسر غیر از پدر و شخص دیگری باشد بلکه پسر و پدر غیر هم نیستند. آنها در شخص بودن نیز وحدت دارند.

پس بنابراین اکوئیناس در تثلیث معتقد است که هم در ذات و هم در شخص سه اقنوم وحدت برقرار است، یعنی تعدد و تکثری در کار نیست، اگرچه هر شخص خصوصیات خاص خود را دارد. این سه اقنوم اگر چه سه اقنوم اند ولی تنوع و تفاوتی ندارند.

1- (1) - Summa Theologica.Thomas Aquinas, part 1, p.124.

ص:178

نتیجه گیری، جمع بندی و مقایسه

دیدگاه معتزله

همان طور که در بخش اول گذشت، دانشمندان معتزله هر چند تفاسیر گوناگونی درباره صفات خداوند ذکر می کردند ولی در یک نقطه مشترک بودند، این که اوصاف خداوند را ذاتی می دانستند. در حقیقت متکلمان معتزلی عقل گرا بودند و نقش عقل را در اثبات عقاید به حدّ افراط رسانده بودند چون اکثر متکلمان معتزلی از فلاسفه متأثر بودند.

واصل بن عطا که بنیان گذار مکتب معتزلی است در مقابل دیدگاهی می ایستد که صفات خدا را قدیم می دانست. معتزله صفت قدم را منحصر در ذات خداوند می دانند و معتقدند هیچ چیز غیر از او قدیم نیست و همه موجودات غیر از خداوند حادث اند. همین به علت توماس معتقد است که اگر کسی اوصاف خداوند را زائد بر ذات بدانند تعدد قدما لازم می آید و هر کس بر تعدد قدما قائل شد معتقد بر چند گانگی خدا شده است و از توحید فاصله گرفته است و چنین کسی مشرک خواهد بود. بنابراین در نظر واصل بن عطا، اعتقاد به تعدد قدما مساوی با شرک است

و فرقی نمی کند که مصادیق این تعدد چه باشد. دیدگاهی که واصل بن عطا به رّد آن همت می گمارد، دارای این مشخصه می باشد یعنی آنها صفات را زائد بر ذات می دانند، یعنی علم خدا غیر از او و قدرت خداوند هم غیر از اوست. و این صفات قدیم اند.

واصل بن عطا می گوید اگر این صفات قدیم و غیر از خداوند باشد منجر به تعدد قدما خواهد شد و اگر کسی به تعدد قدما قایل شد برای خداوند شریک در نظر گرفته و مشرک است. بنابراین صفات از دیدگاه واصل بن عطا زائد بر ذات نیستند بلکه صفات خدا عین ذات او هستند و هیچ تغایری با ذات خداوند ندارند.

ابوالهذیل معتزلی و نظّام بصری نیز بر عین ذات بودن صفات خداوند تأکید می کردند. تنها فرق بین این دو متکلم معتزلی، آن است که نظّام درباره صفات خداوند به دو معنا تأکید داشت:

اول؛ اثبات ذات: یعنی می گفت وقتی درباره خداوند می گویم که او عالم است معنای این عالم بودن او، اولّ اثبات ذات اوست. وقتی گفتم «عالم» یعنی او موجود است و وجود او را تصدیق می کنم. ثانیاً؛ با صفات نفی اضداد آن صفات می کند؛ یعنی وقتی گفتم عالمٌ به این معنا است که او جاهل نیست و مراد از قادر بودن خدا آن است که خداوند عاجز نیست.

بنابراین ابوالهذیل و نظّام هر در صفات خداوند را عین ذات می دانستند ولی نظّام با صفات اثبات ذات و نفی اضداد آن صفات می کرد.

ابوعلی جبائی معتقد بود خداوند متعال ذاتاً مستحق صفات است. به این معنا که اگر کسی خالق و علت العلل موجودات است باید صفاتی داشته باشد چون صفات همان کمالات وجودی خداوند است که در وجود و ذات او نهفته اند و صفات از آن کمالات حکایت می کنند و این صفات را خداوند

ذاتاً دارا است. ابوعلی جبائی بیش از دیگران به تفصیل این مسئله پرداخته و تفسیر نسبتاً مفصلی از این مسئله ارائه داده است. او معتقد است وقتی ما به خداوند عالم می گوییم، یعنی وقتی ذات لایتناهی او را با صفت علم وصف می کنیم، به این معنا است که خداوند به اشیاء علم دارد و از حقیقت آن ها مطلع است. هم چنین با گفتن عالم، کسی که گمان خلاف دارد را تکذیب می کنیم و جهل را از خداوند متعال سلب و نفی می کنیم.

هم چنین بر معلومات خداوند دلیل می آوریم و اعتقاد داریم که او دارای معلوماتی است؛ یعنی او علم دارد. پس معنای عالمٌ از دیدگاه ابوعلی جبائی سه مشخصه دارد: اثبات علم خدا، تکذیب کسی که گمان جهل را نسبت به او دارد، و اعتقاد و دلیل بر این که او دارای معلوماتی است.(1)

تا زمان ابوعلی جبائی، دانشمندان معتزلی اگرچه در تفاسیر و نحوه درک صفات، اختلافاتی بین خودشان داشتند ولی اکثر آنها خداوند را ذاتاً دارای اوصافی می دانستند و مسیر آنها برای اثبات عینیت ذات با صفات و ردّ عقیده زیادت صفات بر ذات تقریباً یکی بوده است. ولی ابوهاشم جبائی با ارائه راه دیگری برای اثبات عینیت صفات با ذات و رّد زیادت صفات، دست به ابتکار و ابداع نظریه جدیدی به نام نظریه احوال زد. او معتقد است ذات خداوند مستحق صفات است ولی این استحقاق به علت احوالی است که خداوند بر آن احوال است. او می گوید که خداوند صاحب حال (ذوحاله) است. اگر به او گفته شود که حال چیست، می گوید حال چیزی است که به تنهایی دانسته نمی شود بلکه با ذات معنا و مفهوم پیدا می کند؛ یعنی این حال بدون ذات معنا ندارد. او صفات را

1- (1) اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج 1، ص 167.

احوالی می داند که نه موجودند و نه معدوم، نه معلوم اند و نه مجهول. البته ابوعلی می گوید معنای حال این نیست که صفت در ذات وجود داشته باشد بلکه ذات وصف می شود در حالت علم؛ یعنی ذات در حالتی باشد که عالم است. بنابراین صفت علم در ذات موجود نیست بلکه ذات خداوند در حالتی است که عالم است.(1)

بنابراین ابوهاشم جبائی نیز در اصل مدعا که خداوند ذاتاً دارای صفات است، با متکلمان معتزلی هم صدا است ولی تفسیری که او از عینیت صفات با ذات ارائه می دهد، با تفاسیر متکلمان معتزلی قبل از او تفاوتی فاحش دارد.

قاضی عبدالجبار نیز که از نظریه پردازان بزرگ معتزله می باشد، پیرو متکلمان سابق خویش، مانند ابوعلی جبائی است و صفات خدا را مانند او عین ذات می داند. علاوه بر این درباره صفات تقسیم دیگری نیز ارائه می دهد که به نظر می رسد، هیچ یک از متکلمان قبلی معتزلی این کار را نکرده باشد. او می گوید که اوصاف خداوند بر سه قسم است:

اول؛ خدا اوصافی دارد که هیچ کس در آن اوصاف با خداوند شریک نیست و آن اوصاف مختص خود خداوند است، مانند غنی بودن و...

دوم؛ بعضی از صفات خداوند به گونه ای است که غیر او نیز در اصل آن صفات با خداوند شریک اند، ولی در کیفیت استحقاق آنها به خداوند تفاوت وجود دارد. مانند قادر، عالم و...

سوم؛ صفاتی که غیر او، هم در اصل آن صفات و هم در کیفیت استحقاق با خدا مشارکت دارند، مانند مدرک بودن، مرید بودن و...

1- (1) الملل وانحل، ج 1، ص 92.

بنابراین قاضی عبدالجبار معتزلی علاوه بر این که عینیت صفات با ذات را مطرح می کند صفات متشابه خدا و انسان را نیز با ارائه این تقسیم بیان می کند و معتقد است که اوصاف مشترک خدا با انسان به دو قسم است:

اولً: اوصافی که خداوند در کیفیت استحقاق آنها با انسان متفاوت است یعنی عالم بودن خداوند با عالم بودن انسان تفاوت زیادی دارد. علم او ذاتی او است ولی علم ما حصولی و کسبی است، علم او نامتناهی است ولی علم ما محدود و متناهی است. او قادر است ما نیز قادر هستیم ولی قدرت او با قدرت ما تفاوت بسیاری دارد؛ قدرت او ذاتی است ولی قدرت ما ذاتی نیست. او قادر مطلق است و هرچه می خواهد می تواند انجام دهد در حالی که قدرت ما بسیار محدود و متناهی است.

بنابراین در اصل داشتن این صفات با خدا شریک هستیم، ولی کیفیت صفات خدا و انسان تفاوت بسیار زیادی دارد.

ثانیاً: اوصافی که انسان هم در اصل آن صفات و هم در کیفیت استحقاق آنها با خدا مشارکت دارد، مانند مدرک و مرید. او مدرک است، انسان نیز مدرک است و او مرید است انسان نیز مرید است. او به سبب آنکه حی است و به شرط وجود مدَرک، مدِرک است و ما انسانها نیز چنین هستیم. در این جا یک فرق بسیار فاحش نیز وجود دارد که او لذاته «حی» است و به جسمی نیاز ندارد در حالی که ما این چنین نیستیم بلکه به واسطه مفاهیم، حادث در قلب مرید هستیم.

از آن چه درباره دیدگاه های بزرگان معتزله ذکر گردید، روشن می شود که معتزله به دو نوع تفسیر و تبین درباره عینیت صفات با ذات معتقدند:

1. قبل از ابوهاشم جبائی مانند ابوعلی جبائی، نظّام، ابوالهذیل و

واصل بن عطا معتقد بودند که خداوند متعال ذاتاً اوصاف را دارا است و این اوصاف با ذات خداوند متعال یکی است. البته مخفی نماند که بعد از ابوهاشم نیز اکثر دانشمندان معتزله همین قول را پذیرفتند. در این قول نیز دانشمندان معتزله دو گونه تفسیر می کردند. بعضی ها مانند ابوالهذیل فقط به جنبه اثباتی قضیه می نگریست و معتقد بود که خداوند ذاتاً عالم است ولی بعضی از متکلمان معتزله مانند نظّام بصری و ابوعلی جبائی علاوه بر اثبات این صفات بر نفی اضداد این صفات نیز تأکید می کردند.

شاید بتوان گفت که نظّام بصری به سلبی بودن صفات اعتقاد دارد؛ چراکه به نظر وی معنای این که خداوند عالم است، اثبات ذات حق و نفی صفات جهل از اوست، چیزی که در این جا اثبات نمی شود علم خداوند است. چون نظّام با این صفت اولاً، ذات حق را اثبات می کند و بعد صفت جهل را از او نفی می کند که در این جا اثبات علم خداوند دیده نمی شود.

2. ابوهاشم جبائی معتقد است که خداوند متعال ذاتاً اوصاف را دارا است؛ مثل صفت علم که خداوند ذاتاً عالم است. اگر دقت شود در اصل مدعای معتزله که معتقدند خداوند واجد صفات است به نحو ذاتی خواهیم دید که این نظر در مقابل دیدگاه اشاعره است که معتقدند صفات خداوند زائد بر ذات او هستند. ولی تفسیری که ابوهاشم برای این عقیده بیان می کند با متکلمان معتزلی قبل تفاوت زیادی دارد. او معتقد است که معنای این که خداوند عالم است، این است که خداوند صاحب حال (ذوحاله) است و این حالت، صفت معلومی است که از مفهوم ذات مختلف است. او معتقد است که معنای حال این نیست که صفت در ذات وجود داشته باشد بلکه ذات، وصف می شود در حالت علم.

بنابراین خداوند عالم است به معنای این نیست که صفت علم در ذات موجود باشد، بلکه ذات در حالتی است که عالم باشد.(1) این بدان معنا است که ذات بدون در نظر گرفتن حال، فاقد صفات است. در نتیجه ذات، در ذات بودنش فاقد صفات است و فقط در آن حالت مخصوصی است که ابوهاشم می گوید خداوند آن صفات را دارا است.

دیدگاه اشاعره

متکلمان اشعری نیز مانند معتزله در مورد صفات، اصولی دارند که همه آنها در آن مشترکند. اشاعره بر زیادت صفات بر ذات اتفاق دارند همان طور که معتزله بر عینیت صفات با ذات اتفاق داشتند و معتقدند که اوصاف خداوند زائد بر ذات او هستند.

ابوالحسن اشعری بنیان گذار مکتب اشاعره، معتقد است که صفات خداوند زائد بر ذات است. او می گوید خداوند عالم است به علمی که آن علم زائد بر ذات اوست؛ یعنی درباره این صفات نه می توان گفت که خود اویند و نه می توان گفت غیر او هستند. او می گوید این صفات، ازلی و قائم به ذات اویند.(2)

بنابراین صفاتی که ابوالحسن اشعری برای خداوند اثبات می کند هرچند قائم به ذات خدا هستند. ولی زائد بر ذات اویند. وی تصریح می کند که این صفات خود او نیستند، یعنی با ذات او عینیت ندارند. از طرف دیگر همین صفات که عین او نیستند، ازلی هستند، یعنی قدیم هستند. وقتی که این صفات قدیم باشند و عین خداوند نیز نباشند، تعدد

1- (1) الملل و النحل، ج 1، ص 92.
2- (2) الملل و النحل، ج 1، ص 108.

قدما لازم خواهد آمد؛ از این رو است اشاعره بر تعدد قدما قایل شده اند و از قدمای ثمانیه سخن می گویند.

بنابراین ابوالحسن اشعری معتقد است که صفات خداوند زائد بر ذات و ازلی هستند.

باقلانی نیز همین راه را ادامه داده و معتقد است که صفات خداوند زائد بر ذات او هستند، ولی تعدد قدما را نفی می کند و معتقد است که دیدگاه اشاعره نسبت به صفات، (صفات خداوند زائد بر ذات اوست) منجر به تعدد قدما نمی شود. چراکه اشاعره ذوات قدیمه را اثبات نمی کنند بلکه آنها ذات واحد را اثبات می کنند که برای او صفات قدیمه وجود دارد و این صفات گرچه عین ذات او نیستند ولی غیر ذات او هم نیستند. پس از این قول اشاعره تعدد قدما لازم نخواهد آمد. اگرهم اشاعره قائل به تعدد قدما شوند لازمه آن کفر نیست، چون کفر وقتی است که به تعدد ذوات منفصله قائم بنفسه قایل شوند، در حالی که اشاعره قائل به تعدد صفات هستند نه تعدد ذوات، و این صفات نیز قائم به نفسه نیستند بلکه قائم به ذات خداوند هستند.

بنابراین باقالانی نیز مانند دیگر اشاعره، بر زیادت صفات بر ذات تأکید می کند و معتقد است که هرچند صفات زائد بر ذات اند ولی از این زیادت صفات بر ذات تعدد قدما لازم نمی آید.

لازمه دیدگاه ابوالحسن اشعری تعدد قدما بود که خود او نیز بر آن تأکید می کرد ولی ابوبکر باقلانی با یک تفسیر دیگر - با این که بر اصل دیدگاه اشاعره باقی می ماند - تعدد قدما را نفی می کند و معتقد است که لازمه دیدگاه اشاعره تعدد قدما نیست، چون آنها ذوات قدیمه را اثبات نمی کنند. ولی مرحوم امام الحرمین جوینی برای این که از اشکال تعدد

قدما رهایی یابد یک طرح مبتکرانه دیگر می ریزد. او محصول فکر ابوهاشم را گرفته و آن را به نفع اشاعره تبدیل کرده نظر خود را به اثبات می رساند؛ به شکلی که اشکال تعدد قدما نیز لازم نخواهد آمد.

جوینی معتقد است که صفات خداوند مصادیقی از حال هستند و حال نه به وجود متصف است و نه به عدم و به همین علت است که اثبات صفات قدیم در ذات خداوند هیچ تعددی را پیش نمی آورد.(1)

بنابراین امام الحرمین جوینی نیز معتقد است که صفات خداوند زائد بر ذات اند ولی برای این که از اشکالات تعدد قدما رهایی یابد به نظریه حال ابوهاشم جبائی متوسل شده و آن را به نفع خودش استفاده کرده که هم دیدگاه اشاعره را اثبات کند وهم تعدد قدما لازم نیاید.

هم چنین جوینی برای صفات خداوند تقسیم دیگری نیز ذکر می کند که با توجه به آن تقسیم، صفات یا نفسی اند یا معنوی. مقصود او از صفات نفسی هر صفتی است که لازم ذات شئ باشد ولی در عین حال معلول علتی نیست که آن علت قائم به موصوف باشد. ولی صفات معنوی در مقابل نفسی است؛ یعنی صفت معنوی عبارت از هر حکم ثابتی است که معلول علتی باشد که آن علت قائم به ذات موصوف است.

غزالی نیز راه اشاعره را ادامه داده و معتقد است که صفات خداوند عین ذات نیستند بلکه زائد بر ذات اند.(2)

یکی دیگر از اشکالات دیدگاه اشاعره این است که اگر صفات زائد بر ذات باشد در آن صورت ذات خالی از صفات خواهد بود. غزالی به این گونه اشکالات پاسخ می دهد و معتقد است که اشاعره ذات را بدون

1- (1) الارشاد، ص 81.
2- (2) غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 155.

صفات نمی دانند، هرچند صفات را عین ذات نمی دانند بلکه معتقدند که صفات خداوند زائد بر ذات است ولی به این هم اعتقاد دارند که صفات خداوند اگر عین ذات نباشند غیر ذات هم نیستند که ذات بدون آنها خالی از صفات باشد. به عبارت دیگر، غزالی به معتزله پاسخ می دهد که ما ذات را خالی از صفات نمی دانیم بلکه ذات و صفات همراه هم هستند. آن ها هرچند عین یکدیگر نیستند ولی غیر یکدیگر نیز نیستند و قائم به ذات هستند، یعنی بر فرض عدم ذات، صفات نیز معدوم خواهند بود. چون ذات مقوّم صفات است و بدون ذات، صفات وجودی نخواهند داشت. البته بر عکس این مطلب نیز درست است؛ یعنی به نظر غزالی اگر ذات نباشد صفات هم نخواهند بود و اگر صفات نباشد، ذات وجودی نخواهد داشت، چون در آن صورت ذات بدون صفات خواهد بود و این محال است که ذات بدون کمالات وجود داشته باشد.

شهرستانی و فخررازی نیز به دیدگاه زیادت صفات بر ذات معتقدند. فخر رازی دلایلی برای اثبات زیادت صفات بر ذات و رّد عینیت صفات با ذات، اقامه کرده و سعی می کند با آن دلایل حرف های اشاعره را به اثبات برساند. خمیر مایه دلایل فخر رازی این است که می خواهد ثابت کند صفاتی مانند علم و قدرت، مثل صفت موجود نیستند و با موجود تفاوت دارند و اگر این ها عین ذات می بودند با موجود مساوی می بودند.

مرحوم تفتازانی نیز سعی می کند عینیت صفات با ذات را رّد کند. او واضحتر از دیگران به نقد دیدگاه عینیت صفات با ذات می پردازد. ایشان معتقد است که اگر بگوییم صفات خدا عین ذات پروردگارند محذورات چهارگانه لازم می آیند مانند این که اولاً؛ اگر صفات عین ذات باشند حمل

صفات بر ذات هیچ فایده ای نداشته باشند و مانند آن است که شئ را بر خودش حمل کرده باشیم.

ثانیاً: مستلزم آن است که هیچ تمایزی بین آنها نباشد و علم همان ذات و ذات نیز قدرت خواهد بود و ما هیچ تمایزی نداریم که به وسیله آن، علم و قدرت و حیات از هم تمییز داده شود.

در حالی که علم و قدرت را کاملاً متمایز می شناسیم. پس معلوم است که این صفات عین ذات نیستند.

ثالثاً: اگر عین ذات باشد دیگر نیازی به استدلال و برهان نیست بلکه او خودش، خودش است و این که یک شئ خودش باشد، امری ضروری است.

رابعاً: اگر صفات عین ذات باشند لازم می آید که علم خدا معبود بندگان واقع شود، در حالی که چنین مطلبی مورد اتفاق علما نیست. بنابراین نمی تواند صفات خدا با ذات او عینیت داشته باشند بلکه صفات خداوند زائد بر ذات و قائم به او هستند. چون وقتی می گوییم خداوند عالم است، مقصود از عالم آن است که او دارای علم است و یا برای او معلومی هست و این معنا جز از لفظ از چیز دیگری فهمیده نمی شود. پس روشن است که او دارای علمی است. بنابراین عین ذات او، صفاتی نیز برای او وجود دارد مانند علم و قدرت و...

از آن چه گذشت معلوم می شود که اشاعره صفات خداوند را زائد بر ذات و قائم به او می دانند. این دیدگاه با مرور زمان رشد کرده و دو نوع تفسیر در مورد دیدگاه بزرگان اشاعره مطرح شده است:

1. دیدگاه ابوالحسن اشعری و دنباله رو پیروان او مانند غزالی و فخررازی و دیگران: این گروه معتقدند که صفات خداوند زائد بر ذات اند و قائم به او هستند. این متکلمان بر قدیم بودن صفات نیز معتقدند و

حتی بعضی ها مانند غزالی بر قدیم بودن آنها تأکید نیز می کنند.(1)

2. دیدگاه امام الحرمین جوینی و حتی باقلانی و...: این ها معتقدند که صفات خداوند زائد بر ذات اند و قائم به او هستند ولی می گویند که دیدگاه اشاعره منجر به تعدد قدما نمی شود. چون یکی از اشکالات معتزله همین بود که دیدگاه اشاعره منجر به تعدد قدما می شود و هر کس که به تعدد قدما قایل شود، مشرک است. باقلانی می گوید اولاً؛ دیدگاه اشاعره منجر به تعدد قدما نمی شود و اگر هم منجر شود، لازمه آن کفر و شرک نیست، چون اشاعره ذوات قدیم را اثبات نمی کنند بلکه صفات قدیمه ای که قائم به ذات واحد هستند را اثبات می کنند.

دیدگاه امامیه

متکلمان امامیه درباره صفات، اعتقاد به عینیت صفات با ذات دارند. آن ها می گویند که هرچند ذات و صفات مفهوماً دو چیز هستند ولی در مصداق با هم وحدت دارند و ذات و صفات مصداقاً یکی بیشتر نیستند. بزرگان این مکتب بر عینیت ذات با صفات تأکید می کنند.

شیخ صدوق از عینیت ذات با صفات دفاع می کند و معتقد است که صفت با ذات عینیت دارد و مصداق ذات و صفات یکی است. او صفات ثبوتیه و سلبیه را ذکر کرده و معتقد است که هر کس قایل به تشبیه شد، مشرک است. وی نظر امامیه درباره صفات (عینیت ذات با صفات) را ذکر کرده و معتقد است که هر کس به امامیه غیر از آنهایی که ما گفتیم (عینیت ذات با صفات) نسبت داد، کاذب است.(2) او معتقد است لازمه

1- (1) الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 166.
2- (2) شیخ صدوق، التوحید، ص 223.

زائد بودن صفات بر ذات این است که خدا خالی از علم باشد و این باطل است. چون در آن صورت (نعوذ بالله) خدا صفت علم را نخواهد داشت و هم چنین صفات دیگر که این مطلب قطعاً باطل است.

شیخ مفید نیز بر عینیت ذات با صفات تأکید می کند و معتقد است که صفات معقولاتی هستند که ما از کمالات وجودی حضرت حق آنها را انتزاع می کنیم. او دیدگاه اشاعره را رّد کرده معتقد است که دیدگاه اشاعره مخالف توحید است چون آنها صفات قدیمه را برای خدا اثبات می کنند. هم چنین او دیدگاه معتزله را که قایل به احوال هستند ردّ کرده و معتقد است که احوال مختلف از ذات هستند. او معتقد است که بهترین سخن آن است که قایل به عینیت صفات با ذات شویم البته مصداقاً.

بنابراین شیخ مفید قایل به عینیت صفات با ذات است که دیدگاه امامیه است. او صفات را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می کند همان طور که شیخ صدوق این کار را کرده بود. ایشان درباره صفات ذات معتقد است که این ها صفاتی هستند که صاحب آن را نمی توان به ضد آن صفت متصف کرد ولی در صفات فعل این گونه نیست و ممکن است که صاحب آن صفت به ضد آن صفت نیز متصف شود.

شیخ طوسی نیز مانند متکلمان گذشته امامیه، بر عینیت صفات با ذات دلیل می آورد و اعتقاد دارد که صفات خداوند عین ذات او هستند و هیچ گونه اختلاف مصداقی در آن نیست. او هم چنین به مطلق بودن صفات نیز معتقد است و می گوید چون این صفات، ذاتی خداوند متعال می باشند لذا هیچ مخصصی برای آن ها وجود ندارد. او ایشان فرق اوصاف مشترک خداوند متعال و انسان را مطلق بودن صفات خداوند و محدود بودن صفات انسان و هم چنین ذاتی بودن صفات خدا و غیر ذاتی بودن صفات انسان می داند.

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی نیز مانند دیگر متکلمان امامیه بر عینیت ذات و صفات دلالت دارد. البته او نخستین کسی است که فلسفه و کلام را با هم آمیخت و از این رو دلایل او بیش از کلامی بودنشان، فلسفی است. او دیدگاه اشاعره و معتزله قایل به احوال را رّد کرده و می گوید: هر چند صفات و ذات با هم مختلف هستند ولی این اختلاف مفهومی است، نه مصداقی؛ یعنی مصداقاً ذات با صفات وحدت دارند و فقط در مفهوم جدا و متفاوت از یکدیگر است. او هم چنین صفات ثبوتیه و سلبیه را از دیدگاه امامیه مورد بررسی قرار داده و برای آنها دلیل می آورد.(1)

ابن میثم بحرانی صفت را چیزی می داند که خرد آن را در رابطه با چیز دیگر (موصوف) اعتبار کند و صفت را غیر از اعتبار موصوف نمی توان تعقل کرد. البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگر تصور کند، لازم می آید که شئ مورد تصور برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد.

ایشان صفات خداوند را عین ذات می داند و بر رّد زیادت صفات بر ذات دلیل اقامه می کند و معتقد است که تغایر و تفاوت صفات و ذات مفهومی است نه مصداقی. ابن میثم صفات خداوند را به سه قسم تقسیم می کند؛ حقیقیه، اضافیه و سلبیه اگرچه که تعاریف هر کدام در جای خود ذکر گردید. او معتقد است ما خداوند را به اوصاف مختلف متصف می کنیم ولی این کثرت در اوصاف، حق هیچ کثرتی را در ذات ایجاد نمی کند، چون اوصاف، اعتبار عقلی است که فرد به هنگام مقایسه با غیر آن را ایجاد می کند. بنابراین ذات او واحد و صفات او عین ذات او هستند.

علامه حلّی نیز مانند دیگر دانشمندان امامیه، معنای اوصاف را اعتبارات ذهن انسان از کمالات وجودی حضرت حق می داند و معتقد

1- (1) تحریرالاعتقاد، شارح: علامه حلّی، ص 393.

است که صفات خداوند عین ذات او هستند. او از یک طرف دیدگاه معتزله مبنی بر عینیت صفات با ذات را تأیید می کند و از طرف دیگر نظریه معتزلیانی که قایل به نظریه احوال هستند، را رّد کرده.(1) و معتقد است که صفات خداوند عین ذات بوده و هیچ تغایر و تفاوتی در مصداق ذات و صفات نیست.

علامه حلی، قدرت خداوند را لایتناهی می داند و معتقد است خداوند بر همه اشیاء قدرت دارد و هیچ مخصصی برای قدرت نامحدود او نیست. او حتی بر افعال بندگان نیز قدرت دارد، چون هیچ مخصصی وجود ندارد که قدرت خداوند را تخصیص زده محدود کند. هم چنین ایشان علم خداوند را نیز نامتناهی می داند و معتقد است که خداوند بر همه چیز علم دارد و نه فقط بر کلیات، بلکه بر جزئیات نیز علم دارد و با تغییر جزئیات ذات خداوند تغییر نمی کند بلکه این موضوعات علم است که متغیر می شوند.

متکلم زبردست دیگر امامیه به نام قطب الدین رازی نیز درباره خداشناسی، دیدگاه تعطیل و تشبیه را رد کرده و معتقد است که ما در حد وسعت خودمان می توانیم خداوند را بشناسیم. ایشان علاوه بر رّد دیدگاه تعطیل و تشبیه دیدگاه اشاعره و معتزله را مبنی بر زیادت صفات بر ذات و احوال رّد می کند و معتقد است که صفات خداوند ذاتی او هستند و ذاتی یک شئ هیچ وقت از آن شئ جدا نمی شود. او معتقد است که صفات خداوند نفسی اند؛ یعنی این صفات بر هیچ چیز غیر از ذات متوقف نیست و در این صورت - چون این صفات ذاتی اویند -، ذات در هیچ لحظه ای خالی از این صفات نخواهد بود.

1- (1) علامه حلّی، نهج المسترشدین، ص 215.

مرحوم فاضل مقداد نیز معنای صفات را معقولات ذهنی می داند که از ذات مقدس خداوند اقتباس شده اند. او دیدگاه معانی ثابته اشاعره و احوال معتزله را رد می کند و معتقد است که این دیدگاه منجر به محتاج بودن خداوند می شود که قطعا باطل است. علاوه بر آن، او برای رّد دیدگاه اشاعره و ابوهاشم معتزلی دلایل دیگری نیز می آورد و معتقد است که صفات خداوند عین ذات اوست و هیچ تفاوت و تغایری در بین ذات و صفات وجود ندارد. او درباره صفت اراده نیز معتقد است که اراده، علم خاصی است که مقتضی تعیین موجودات در زمان، مکان و حالات مختلف است.(1)

مقایسه دیدگاه های معتزله، اشاعره و امامیه

از همان اوایل صدر اسلام مکاتب مختلفی در کلام اسلامی پدیدار شدند که مبانی مختلفی داشتند و به علت اختلاف در مبانی دیدگاه های مختلفی را ابراز کردند. آنها در مباحث خداشناسی، خیر و شر و اختیار انسان مباحث مختلفی را مطرح کردند و اختلافات زیادی نیز پیدا کردند. در خداشناسی آنان بر وجود خدا و این که برای خداوند متعال اوصافی وجود دارد، اتفاق نظر داشتند، ولی در این که این اوصاف چه رابطه ای با ذات دارند و به چه نحوی ذات حق این صفات را دارا است، اختلافات زیادی را پیدا کردند. قبل از این که واصل بن عطا از حسن بصری جدا شود، آنها عقیده داشتند که صفات خداوند زائد بر ذات است و همین دیدگاه را اشاعره گرفته و از آن دفاع کردند که صفات خداوند زائد بر ذات او بوده و عین ذات نیستند زیرا صفات، ذات نیستند بلکه با ذات

1- (1) فاضل مقداد، باب حادی عشر، ص 70.

خداوند فرق می کنند. ابوالحسن اشعری می گفت که این صفات ازلی و قدیم اند؛ از این رو اشاعره به تعدد قدما قایل شدند، چون معتقد بودند که ذات و صفات دو چیز هستند و اگر گفتیم که صفات زائد بر ذات نیستند، ذات خالی از صفات خواهد بود. در حالی که در مقابل همین دیدگاه معتزله و امامیه می گفتند با پذیرفتن این که صفات عین ذات است، ذات خالی از صفات نمی شود بلکه ذات در ذات بودنش دارای صفات است.

در حقیقت هر سه مکتب معتقد بودند که ذات نمی تواند خالی از صفات باشد چون در آن صورت خالی از کمالات خواهد بود و ذات خالی از کمالات نمی تواند خدا باشد. برای دفع این مشکل هر سه مکتب تفاسیر مختلفی را ارائه دادند.

اشاعره گفتند که ذات نمی تواند خالی از صفات باشد، لذا ذات را بدون صفات تصور نمی کنند. اگرچه صفات خدا زائد بر ذات است ولی غیر ذات نیست بلکه صفاتی هستند که نه اویند و نه غیر اویند. این صفات قائم به اوست و بدون او این صفات وجود پیدا نمی کند، همان طور که بدون صفات، خداوند نیز قابل تصور نیست. از این رو غزالی اصرار می کند که ذات و صفات به هم پیوسته اند، یعنی هر دو با هم می آیند ولی این صفات زائد بر ذات اند نه عین ذات، چون این صفات، ذات نیستند.

معتزله نیز برای دفع این مشکل که ذات نمی تواند از صفات خالی باشد، گفتند صفات عین ذات اند، چون آنها صفات را انتزاعاتی می دانستند که انسان از کمالات خداوند آنها را انتزاع می کند. لذا معتقد بودند که صفات خداوند معانی ثابته ای نیستند که مانند اشاعره آنها را قدیم بدانیم بلکه ذات یکی بیشتر نیست و آن ذات کمالات مختلفی دارد

که ذهن ما آن کمالات را از او اقتباس می کند. البته در معتزله افرادی هم بودند که به نظریه احوال ابوهاشم اعتقاد داشتند. آنها تفسیر دیگری از این مسئله داشتند و معتقد بودند که صفات عین ذات هستند ولی نه به این معنا که صفات در ذات باشند بلکه ذات در حالتی است که عالم است؛ یعنی در حالتی است که صفت علم را دارد. تفسیر آنها با دیگر تفاسیر معتزله فرق داشت.

امامیه نیز معتقد بودند که صفات معقولاتی هستند که ذهن ما آنها را در مقایسه با دیگر اشیاء، از کمالات خداوند متعال تعقل و استنباط می کند و صفات خداوند متعال وجود جداگانه ای غیر از ذات ندارند، بلکه صفات و ذات مصداقاً عین هم دیگر است و هیچ فرقی با هم در مصداق ندارند. چون صفات خداوند در حقیقت کمالات وجودی حضرت حق هستند که ذات مقدس حق آنها را دارد. بنابراین امامیه معتقدند که صفات خداوند متعال در حقیقت کمالاتی هستند که در خداوند متعال وجود دارند، یعنی آنها در ذات و وجود خداوند متعال بوده و عین ذات و وجود او هستند، نه زائد بر ذات او.

همان طور که متکلمان معتزلی به دو دسته تقسیم شدند، متکلمان اشعری نیز دو دسته شدند؛ بعضی ها مانند ابولحسن اشعری و غزالی معتقد شدند که صفات خداوند زائد بر ذات بوده و قائم به او هستند و این صفات قدیم اند. از این رو آنها معتقد به قدمای ثمانیه بودند که غزالی برای صفات لفظ «قدما السبعه» را به کار می برد. کسانی هم مانند امام الحرمین معتقد بودند که از صفات زائد بر ذات اشاعره، تعدد قدما لازم نمی آید. در حقیقت اشکال اصلی معتزله و امامیه بر اشاعره این بوده که اگر صفات، زائد بر ذات و قدیم باشد، لازمه آن تعدد قدما است که شیخ

مفید از امامیه آنها را با توحید سازگار نمی دانست و واصل بن عطا نیز آن را شرک می دانست؛ یعنی معتقد بود که اگر کسی بر تعدد قدما قائل شود، به چند خدا قایل شده و مشرک است.

باقلانی در پاسخ به این متکلمان گفت که لازمه تعدد قدما شرک نیست چون اشاعره ذوات قدیمه را اثبات نمی کنند بلکه معتقد به صفات قدیمه هستند ولی به هر حال صفاتی بودند که در عرض خداوند قرار می گرفت؛ چون اشاعره آنها را قدیم می دانست آن هم در عرض خداوند متعال. چون قدما صفات را «سبعه» می گفتند و یکی هم خداوند قدیم که معتقد به قدما «ثمانیه» شده بودند.

بنابراین اشاعره بر زائد بودن صفات بر ذات معتقد بودند و از آن دفاع می کردند و در مقابل معتزله و امامیه بر عین ذات بودن ذات با صفات اعتقاد داشتند.

معتزله و امامیه

معتزله و امامیه در این که صفات خداوند عین ذات اند با یکدیگر مشترک بودند ولی در کلام متکلمان امامیه انتقاداتی نیز بر متکلمان معتزلی دیده می شود. سؤال این جا است که چرا متکلمان امامیه بر معتزله اشکال می گرفتند؟ و بر چه کسانی از متکلمان معتزلی اشکال می کردند؟

در حقیقت متکلمان معتزلی بر دو دسته اند.

1. متکلماتی که دیدگاهی غیر از دیدگاه ابوهاشم داشتند، مانند واصل، ابوالهذیل، نظّام و ابوعلی جبائی که معتقد به عینیت صفات با ذات بودند و صفات خدا را عین ذات را می دانستند. با این تفسیر که صفات خدا انتزاعات و اعتباراتی هستند که ذهن ما از کمالات حضرت

حق آن را اقتباس می کند و اگر تغایری در صفات و ذات باشد مربوط به مفهوم صفات است، نه مصداق، و مصداق ذات و صفات یکی هستند و وحدت مصداقی دارند.

2. متکلمانی که از دیدگاه ابوهاشم پیروی می کردند آنها نظریه احوال را پذیرفته بودند و از آن دفاع می کردند. این متکلمان هرچند صفات خداوند را عین ذات او می دانستند ولی تفسیری که از عینیت صفات با ذات ارائه می دادند تفاوت بسیاری با متکلمان معتزلی دسته اول داشت. این متکلمان معتقد بودند که صفات خداوند عین ذات او هستند ولی معنای عینیت این نیست که صفات در ذات باشد بلکه ذات در حالتی است که آن صفات را دارد. معنای علم خداوند این نیست که علم خداوند در ذات خداوند باشد بلکه ذات در حالتی است که صفت علم را دارد.

این متکلمان دو اشکال اساسی داشتند: اشکال اول؛ آنکه حالی را که اینها مطرح می کردند، برای متکلمان دیگر مانند متکلمان امامیه و اشعری و حتی برای بعضی از متکلمان معتزلی قابل توجیه و پذیرش نبود.

اشکال دوم؛ هرچند این متکلمان بر عینیت ذات با خداوند معتقد بودند ولی در حقیقت با گفتن این که، معنای صفت این نیست که آن صفت در ذات باشد بلکه ذات در حالتی است که آن صفت را دارد، ذات را خالی از صفات فرض می کردند، در حالی که ذات خداوند به هیچ وجه و در هیچ حالت خالی از صفات نیست.

آن ها که متکلمان امامیه بر ایشان انتقاد کرده و نظرشان را رّد می کردند، دسته دوم از متکلمان معتزلی بودند. البته خود متکلمان امامیه در جائی که به رّد نظر دیدگاه معتزلی می پردازند صریحاً اعلام می کنند که دیدگاه ابوهاشم جبائی و پیروانش این است و این در عبارات متکلمان امامیه،

مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، خواجه نصیر و علامه حلی نمایان است و هیچ ردّ و انتقادی در کلام متکلمان امامیه نسبت به معتزلیانی که از نظریه احوال پیروی نمی کنند، دیده نمی شود؛ حتی علامه حلی نظریه عین ذات بودن صفات خداوند را که معتزلیان به آن قایل اند، تأیید می کند. به نظر می رسد دیدگاه متکلمان معتزلی که به دیدگاه غیر نظریه احوال معتقدند مانند امامیه بوده که علاّمه حلی آن را تأیید کرده و نظر ابوهاشم جبائی را ردّ می کند، و گرنه متکلمان طراز اول امامیه حتماً نسبت به اشکال نظریه آنان انتقاد می کردند. در حالی که این انتقاد نسبت به متکلمان دسته اول از هیچ یک از متکلمان طراز اول امامیه به چشم نمی خورد.

دیدگاه متکلمان مسیحی

همان طور که در کلام اسلامی، شناخت کنه حقیقت خداوند ممکن نیست، در کلام مسیحی نیز همین گونه است و دانشمندان مکتب کاپادوکیه بر این عقیده پایبند بوده اند. برای همین بازیلوس معتقد بود که خدا ناشناختنی است و او برای انسان تاریکی مطلق است و ذهن ما توان شناخت او را ندارد. ولی درباره صفات به دو نوع صفت برای خداوند معتقد است:

1. آن چه خداوند نیست.

2. آن چه خداوند هست.

در قسم اول، او صفات را از خداوند سلب می کند ولی در قسم دوم او صفات را برای او اثبات می کند، مانند خالق، رازق و غیره.....

درباره تثلیث نیز او ذات خداوند را یکی می دانست و معتقد بود که ذات، عامل وحدت در تثلیث است. پدر، پسر و روح القدس هر کدام یک

اقنوم است و هر کدام خصوصیات وجودی منحصر به فردی نیز دارند. و به همین علت خصوصیات آنها از یک دیگر تمایز می شوند، مانند این که پدر بدون منشاء و ازلی است ولی پسر از پدر تولد یافته و پدر منشاء پسر است، یعنی پسر منشاء دارد و روح القدس نیز از پدر به وسیله پسر صادر شده است. او پدر را علت همه چیز و بدون علت می داند ولی پسر و روح القدس معلول پدر هستند. بنابراین بین این سه اقنوم یک رابطه علی وجود دارد.

گرگوریوس نازیانزوسی نیز مانند بازیلوس خدا را غیر قابل درک می دانست. و مانند افلاطون معتقد بود که برای درک حقیقت خداوند باید به عالم مثل رسید. او درباره صفات نیز می گفت که نمی توان هیچ اسم و توصیفی برای او به کار برد و اگر قرار باشد نامی برای او در نظر گرفت، بهترین نام او عبارت است از: آن است که هست.

درباره تثلیث نیز او دیدگاهی مانند بازیلوس دارد و معتقد است که این سه اقنوم در ذات واحدند ولی در خصوصیات با همدیگر فرق دارند.

گرگوریوس نیسایی دیدگاه عرفانی داشت و ایمان و وحی را برتر از عقل می دانست. او به کلام سلبی و تنزیهی معتقد بود و اعتقاد داشت که ما نمی توانیم خداوند را بشناسیم، چون او برتر از اندیشه ها است و خداوند را برای عقل بشر تاریکی محض می خواند که عقل نمی تواند به شناخت او نایل شود.

دیونیسیوس مجعول، اوصاف خداوند را به سه طریق معرفی می کرد:

1. طریق ایجابی

2. طریق سلبی

3. طریق تفضیلی

ص:200

در طریق ایجابی، اوصاف برای خداوند اثبات می شود، همان طور که در کتاب مقدس نیز برای او صفاتی ذکر شده است. در طریق سلبی، صفات از خداوند سلب و نفی شود و در طریق تفضیلی، او نقیض طریق سلبی را سلب می کند. به این معنا که در طریق سلبی او اوصاف را سلب می کند، مانند این که خدا نور نیست ولی در طریق تفضیلی نقیض این را سلب می کند، یعنی اگر خداوند نور نیست ظلمت هم نیست و اگر زیبا نیست، زشت هم نیست.

اگوستین نیز درباره شناخت خداوند معتقد است که ما نمی توانیم خداوند را بشناسیم، چون ابزار معرفتی ما توان درک او را ندارند. او عالم مطلق، قادر مطلق است و کمال مطلق است. اگوستین خداوند را دارای اوصافی می داند ولی تلاشهای خود را برای توضیح دادن این صفات محکوم به شکست می کند. او خداوند متعال را عالم مطلق می داند و معتقد است که خداوند بر همه چیز علم دارد و حتی بر افعال اختیاری انسان نیز علم دارد، ولی این علم او اراده اختیاری انسان را نقض نمی کند بلکه انسان مختار و در اراده آزاد است.

او در مسئله تثلیث، از نظریه پردازان بزرگ تاریخ مسیحیت به شمار می رود و مفاهیم جدیدی را به ارمغان آورد. اگوستین مسئله تثلیث را یک مسئله ایمانی تلقی می کند و معتقد است که برای فهم صحیح تثلیث باید به آن ایمان آورد.

او خداوند را واحد می داند و معتقد است که تثلیث خدای واحد است و پدر، پسر و روح القدس از یک ذات و از یک جوهرند و عقیده دارد که این سه اقنوم سه خدا نیستند بلکه خدای واحدند و هیچ کثرتی در خداوند راه ندارد. ولی این سه اقنوم خصوصیات خاصی نیز دارند. او

پدر را منبع وجود می داند و معتقد است که همه موجودات به علت پدر است و مسیح را نجات دهنده ای که انسانها را نجات می دهد. وی هم چنین روح القدس را تقدیس کننده می داند.(1)

علاوه بر این، اگوستین خصوصیاتی که بازیلوس برای سه اقنوم تثلیث ذکر کرده و را نیز ذکر کرده و آنها را تأیید می کند و تأکید می کند که هر چند این سه اقنوم خصوصیاتی منحصر به فردی دارند ولی خداوند واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد.

اگوستین معتقد است که بین این سه اقنوم ارتباط وجود دارد ولی آن ارتباط به علت مقام و رتبه نیست، بلکه یک ارتباط علّی است.

بوئتیوس نیز مانند متکلمان مسیحی گذشته خداوند را واحد می داند و معتقد است که وحدت با وجود مساوی است؛ یعنی اگر وحدت از بین رفت، وجود نیز باقی نخواهد ماند. او می خواهد با این بیان بر وحدت خداوند بیش از دیگران تأکید کند.

او درباره اوصاف خداوند معتقد است که خداوند دارای اوصافی است که از کمالات بی نهایت او حکایت می کند. بوئتیوس، خداوند را عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق می داند و معتقد است که او موجودی بی همتا و نامتناهی، ازلی و فرا زمانی است و گذشته، حال و آینده برای او معنا ندارد. وی معتقد است که خداوند واجد همه کمالات است و کمالات او به صورت نامحدود و سرمدی است.

او هم چنین معتقد است که خداوند عالم مطلق است و علم او فرا زمانی است چون خداوند گذشته، حال و آینده ندارد و علم او به طور یکسان به همه معلومات تعلق می گیرد، به شکلی که به افعال اختیاری

1- Encyclopedia of Religion A Augustine of Hippo. - (1) .Vol,1P,524

انسان علم دارد و این موضوع هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد. بوئتیوس اگر چه وجود شرور را در دنیا می پذیرد ولی معتقد است که این شرور برای اصلاح و بیداری انسان است و اگر این شرور به بیداری یک انسان منجر شود نه تنها شر نیست، بلکه از بزرگترین خیرات است.

او درباره تثلیث نیز دیدگاهی را مطرح کرد که مورد بحث متکلمان مسیحی شد. درباره این که خداوند سه اقنوم در یک جوهر است عقیده ای مانند متکلمان مسیحی گذشته دارد ولی برای دفع کثرت از خداوند، اساس کثرت را بر غیریت قرار می دهد و معتقد است که کثرت فقط بین مخلوقات است، چون این موجودات غیر یکدیگرند ولی پدر، پسر و روح القدس سه خدا نیستند بلکه هر سه یک خدای واحدند و به همین علت غیریت در او مشاهده نمی شود.

اسکات اوریگن، درباره صفات عقیده ای مشابه دیونیسیوس داشت. او می خواست بین روش ایجابی و سلبی تعادل و تفاهمی ایجاد کند؛ لذا سعی کرد تا روش سلبی را با روش ایجابی ربط دهد. در روش ایجابی، ما صفات را به خداوند نسبت می دهیم مانند حکیم، عالم... ولی در روش سلبی ما این صفات را از او سلب می کنیم، ولی اسکات معتقد است که روش سلبی مرحله بالاتری از روش ایجابی است. به این توضیح که وقتی ما صفات را از خداوند سلب می کنیم. به معنای آن نیست که خداوند فاقد این صافت است بلکه بدین معنا است که آن صفت در مرتبه ای متعالی تر و فراتر از انسان در خداوند وجود دارد. لذا اسکات معتقد است که گزاره «خداوند حکیم است»، باید به عنوان یک استعاره در نظر گرفته شود که بر اساس آن می توانیم دریابیم که حکمت الهی عالی تر و متعالی تر از هر حکمتی است.

ص:203

پس عقیده اسکات درباره صفات این است که حکمت خداوند مانند ما نیست، چون مفهومی که ما برای انسانها به کار می بریم، پر از عیوب و نواقص است ولی خداوند مبّرا و منزا از نواقص است و مفهومی که برای خداوند به کار برده می شود باید پاک از هر عیب و نقصی باشد.

او درباره تثلیث نیز مانند دیگر هم مسلکانش معتقد بود که خداوند سه اقنوم در یک ذات است که ذاتشان یکی ولی خصوصیات هر کدام جداگانه است. او در خصوصیات سه اقنوم هم معتقد است که پدر علت فاعلی، پسر علت صوری و روح القدس علت ناظم و گسترش دهنده خلقت است. (1)

وی همچون عرفا معتقد بود که همه موجودات تجلیات خداوند هستند و در موجودات عالم، می توان خدا را دید.

بزرگترین متکلم قرون وسطا یعنی توماس اکوئیناس، در معناشناسی اوصاف معتقد بود که اوصافی که ما به خداوند متعال نسبت می دهیم معنای تمثیلی دارند. از این رو اشکالی ندارد حتی اوصاف مشترک خدا و انسان نیز به انسان نسبت داده شود، چون معنای آن عین معنای صفت خداوند نیست. او درباره این که آیا می توانیم خدا را بشناسیم یا نه، معتقد است که هر چند ما به کنه حقیقت او دسترسی نداریم ولی می توانیم در حد خودمان او را بشناسیم.

اکوئیناس درباره کیفیت علم خداوند معتقد است که علم خداوند حضوری و بلاواسطه است و منحصر در کلیات نیست بلکه خداوند هم بر کلیات علم دارد و هم بر جزئیات، چون علم خداوند ذاتی و مطلق است و مخصصی وجود ندارد تا آن را محدود کند.

1- (1) - .Encyclopedia of Religion E Eriugena.J.S Vol5 p146.

آکوئیناس معتقد است که چون خداوند بسیط است نمی تواند چند وجود داشته باشد. علاوه بر آن، او کمال مطلق و نامحدود است و نامحدود یکی بیشتر نیست و محال است که در جهان نامحدودی غیر از خداوند باشد.

هم چنین اکوئیناس معتقد است که جهان ما هماهنگ و منظم است و اگر خدای دیگری وجود داشت این نظم و هماهنگی به هم می خورد.

او درباره تثلیث می گوید که خداوند یک ذات و جوهر منحصر به فردی است.(1) و هر سه اقنوم از یک جنس و از یک جوهرند؛ یعنی در ذات و جوهر وحدت دارند. و علاوه بر این که در ذات وحدت دارند در شخص نیز وحدت دارند: یعنی این سه اقنوم هر چند خصوصیات منحصر به فردی دارند ولی شخص جدا از هم نیستند بلکه آنها یک نفرند، نه سه نفر. پس هم در ذات وحدت دارند و هم در شخص بودن.(2)

او معتقد است که این سه اقنوم خصوصیات منحصر به فردی دارند؛ مانند این که پدر منبع وجود و بدون منشاء است درحالی که پسر از پدر زاده شده و روح القدس نیز محصول پدر به وسیله پسر است.

بنابراین تثلیث یعنی این که خدای واحد سه اقنوم هستند که ذات و جوهر واحدی دارند و حتی در شخص بودن نیز وحدت دارند و هیچ تکثری در آنها راه ندارد.

صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسیحی

بحث صفات که از مباحث مهم کلامی اسلام است، در کلام مسیحی

1- SummaTheologia, Thomas Aquinas, Part 1, p,120. - (1).
2- SummaTheologia, Thomas Aquinas, Part 1, p,124. - (2).

نیز اهمیت بالایی دارد. به همین علت از دیر باز مورد توجه دانشمندان مسیحی قرار گرفته است. در کلام مسیحی چند نوع دیدگاه درباره اوصاف خداوند وجود دارد. بعضی ها مانند متکلمان مکتب کاپادوکیه به صفات اثباتی تأکید دارند؛ مانند بازیلوس که درباره صفات تقسیمی دارد شبیه به تقسیم صفات به صفات ثبوتی و سلبی در کلام اسلامی. بعضی ها مانند دیونیسیوس به صفات سلبی توجه بیشتری می نمایند. هر چند از صفات ایجابی نیز غافل نیست ولی آن را طریق عوام می داند و معتقد است کسانی که از تعمق بیشتری برخوردارند، صفات را از نگاه سلبی می بینند. او طریق دیگری به نام صفات تفضیلی را نیز مطرح می کند ولی طریق تفضیلی نیز در حقیقت توضیح بیشتر کلام سلبی است. چون آن چه را که در کلام سلبی سلب و نفی می کند در کلام تفضیلی نقیض آن را سلب می کند تا صفت ایجابی بیشتر تأکید شود. اگر اسکات را دنباله رو و شارح دیونیسیوس مجعول بنامیم، راه به خطا نرفته ایم، چون مبنا و اصل برای او صفات ایجابی و سلبی دیونیسیوس است که می خواهد تعادل و تناسبی در آن ایجاد کند.

بوئتیوس خداوند را کمال مطلق می داند و صفات را کمالاتی می داند که در ذات خداوند وجود دارد و اوصاف از آن کمالات حکایت می کند. او به صفات اثباتی تأکید دارد و اوصاف او را اثباتی می داند که کتاب مقدس نیز آنها را ذکر کرده است و معتقد است که اوصاف خداوند، مطلق و نامتناهی است و خداوند همه کمالات را به صورت نامتناهی دارا است.

اگوستین مانند معتزله و اشاعره بر عینیت ذات با صفات معتقد است و می گوید که بین ذات او و صفاتش هیچ اختلافی نیست.(1) او خداوند

Routledge Encyclopedia of philosophy. - (1) -1 .Augustinus,by G.B.Matthaws

متعال را عالم، قادر و حکیم می داند و معتقد است که خداوند ذاتاً این اوصاف را دارا است. او هر چند اوصافی به خداوند نسبت می دهد ولی تلاش های خود را برای توضیح دادن این صفات محکوم به شکست می کند و می گوید: خداوند توصیف نشدنی است.(1)

بنابراین قدر مسلم آن است که متکلمان مسیحی اوصافی به خداوند نسبت می دهند که بعضی ها به راه سلبی و تنزیهی و بعضی ها به اوصاف ایجابی، تمایل دارند که به خداوند صفاتی را نسبت دهند.

تثلیث از دیدگاه متکلمان مسیحی

تثلیث یکی از اصول کلام مسیحی به شمار می رود و متکلمان مسیحی اتفاق نظر دارند که خداوند یک ذات است در سه اقنوم. تقریباً بیشتر متکلمان مسیحی خداوند را در ذات و جوهر واحد می دانند و معتقدند که در ذات خداوند و در جوهر خداوند هیچ کثرتی نیست و خداوند در ذات وحدت دارد. منتهی این ذات واحد در سه اقنوم تجلی و ظهور یافته است که آن سه اقنوم را پدر، پسر و روح القدس می دانند. متکلمان مسیحی معتقدند که هرچند ذات خداوند واحد است و کثرتی در او راه ندارد ولی هر سه اقنوم خصوصیاتی نیز دارند مانند این که پدر بودن منشاء و منبع وجود است و پسر از پدر زاده شده و منشاء او پدر است. هم چنین روح القدس نیز از پدر به وسیله پسر صادر شده است. پس هر چند این سه اقنوم خصوصیات منحصر به فردی دارند ولی ذات و جوهر آنها واحد است. البته همان طور که ذکر گردید آنها تثلیث را یک مسئله ایمانی می دانند و معتقدند که برای فهم تثلیث باید به آن ایمان آورد.

1- Routledge Encyclopedia of philosophy. (1) .Augustinus,by G.B.Matthaws

صفات خدا از دیدگاه کلام اسلامی و کلام مسیحی

اولین و بارزترین صفت خداوند در کلام اسلامی توحید است، به شکلی که هیچ موجودی در ذات با او شریک نیست و نمی تواند باشد. ولی توحید به این معنا در کلام مسیحی وجود ندارد، بلکه هر چند آنها خداوند را واحد می دانند ولی او را در سه اقنوم و سه فرد متجلی می دانند و در حقیقت آنها به یک خدایی که سه فرد آن را تشکیل می دهند، اعتقاد دارند.

البته در صفات خداوند تشابهاتی بین کلام اسلامی و کلام مسیحی دیده می شود. مانند دیدگاه آگوستین که به عینیت صفات خداوند با ذات - همان طور که متکلمان معتزله و امامیه بر عینیت ذات با صفات معتقدند - تأکید می کند.

تشابه دیگر در دیدگاه بازیلوس با دیدگاه متکلمان اسلامی درباره صفات ثبوتی و سلبی دیده می شود. متکلمان اسلامی معتقدند که خداوند صفات ثبوتی دارد؛ یعنی صفاتی که خداوند واجد آن است مانند علم، قدرت، حیات، وغیره... و صفاتی که از خداوند باید سلب کرد مانند جسم، حرکت وغیره. بازیلوس که از مکتب کاپادوکیه است، معتقد است خداوند صفات ثبوتی و سلبی دارد. البته او اسم صفات ثبوتی و سلبی به آن نمی دهد ولی می گوید که صفات خداوند به دو نوع هستند.

1. آن چه خدا هست (صفات ثبوتی).

2. آن چه خدا نیست (صفات سلبی).

علاوه بر آن در بوئتیوس خدا را صاحب همه کمالات می داند و معتقد است که خداوند علم و قدرت و... نامتناهی را دارد. در کلام اسلامی نیز متکلمان اسلامی خداوند را ذات مستجمع جمیع صفات کمال می داند و معتقدند که خداوند همه کمالات را به طور نامتناهی دارد.

دیدگاه دیونیسیوس نیز که متشکل از طریق ایجابی، طریق سلبی و طریق تفضیلی است هم چون دیدگاه متکلمان اسلامی است که مانند طریق ایجابی، متکلمان اسلامی نیز به خداوند متعال اوصافی را نسبت می دهند و مانند طریق سلبی و تفضیلی معتقدند که حقیقت این صفات را نمی توانیم درک کنیم، بلکه نسبت به سعه وجودی خودمان است که او را وصف می کنیم.

بنابراین صفات در کلام اسلامی ممکن شمرده شده است ولی در کلام مسیحی بعضی از صفاتی که اشعار به تجسیم دارد، پذیرفته شده است.

و در حقیقت به قول امام علی * در خطبه اول نهج البلاغه: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»

البته اگرچه تشابهاتی در کلام اسلامی و کلام مسیحی دیده می شود ولی این بدان معنا نیست که این فکر و اندیشه از مسیحیت گرفته شده باشد، بلکه کلام اسلام غنی تر از آن است که از دین دیگری عقاید خودش را وارد کند.

ص:209

ص:210

منابع

1. قرآن کریم

2. ابن سینا، ابوعلی الحسین، الالهیات من الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعه الاولی، 1376 ش.

3. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، اللمع فی الردّ علی اهل الزیغ و البدع، تحقیق حموده غرابه، مطبعه مصر، القاهره، 1955 م.

4. الاشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتر، النشرات الاسلامیه، چاپ سوم، 1400 ق

5. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه عن اصول الدیانه، الجامعه الاسلامیه، المدینه المنوره، 1975 م.

6. اگوستین، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، نشر سهروردی، چاپ دوم، 1380 ش، تهران

7. ایجی، قاضی عضد الدین عبدالرحمن، شرح المواقف، علی بن محمد جرجانی، دارالکتب العلمیه، اول، بیروت، 1419 ق

8. باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تحقیق، عماد الدین احمد حیدر، موسسه الکتب الثقافیه، سوم، بیروت، 1414 ق.

9. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، ناشر کتابخانه نجفی مرعشی، قم، 1406 ق.

10. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، بنیاد پژوهشهای اسلامی استان قدس، مشهد، 1375 ش.

11. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، مشهد، 1374 ش.

12. بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، دارالفکر، چاپ اول، بیروت، 1417 ق.

13. تحقیق در مسائل کلامی، دکتر اسعد شیخ الاسلامی، چاپ اول، قم، سال 1373 ش.

14. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی، اول، قم، 1409 ق.

15. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، 1377 ش، قم.

16. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، فرزان، چاپ اول، 1380 ش، تهران.

17. جستارهایی در کلام جدید، جمعی از نویسندگان، اشراق، قم، چاپ اول، 1381 ش.

18. جوینی، امام الحرمین ابی المعالی عبد الملک، الارشاد، تحقیق اسعد تمیم، موسسه الکتب الثقافیه، سوم، بیروت، 1416 ق.

19. حلّی، فاضل بن مقداد بن عبدالله، باب حادی عشر، دفتر نشر معارف اسلامی، قم، چاپ سوم، 1376 ش.

20. حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق زنجانی، انتشارات شکوری، الطبعه الرابع، 1373 ش.

21. حلّی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجائی، کتابخانه مرعشی نجفی، قم، 1405ق.

22. حلّی، محمد بن یوسف، خواجه نصیر الدین طوسی، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، دارالصفوه، اول، بیروت، 1413 ق.

23. حلّی، حسن بن یوسف، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، دارالصفوه، چاپ اول، بیروت، 1413 ق.

24. حلّی، حسن بن یوسف، مناهج الیقین فی اصول الدین، مرکز الدراسات و التحقیقات الاسلامیه، چاپ اول، 1415 ق.

25. حمصی رازی، سدید الدین محمود، المنقذ من التقلید، جامعه مدرسین قم، اول، قم، 1412 ق.

26. حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، 1381 ش، تهران.

27. خیاط، الانتصار، ناشر مکتبه ثقافه الدینیه، قاهره.

28. الخیون، رشید، معتزله البصره و البغداد، دارالحکمه، دوم، لندن، 2000 م، 1421 ق.

29. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، دارالفکر، چاپ اول، بیروت، 1992 م.

30. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، المطالب العالیه من العلم الالهی، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، 1420 ق.

31. ربّانی گلپائیگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، دوم، قم، 1381 ش.

32. زابینه اشمیتکه، اندیشه های کلامی علامه حلّی، ترجمه احمد غایی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1387 ق.

33. ژیلسون، آتین هنری، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، نشر حکمت، چاپ پنجم، 1377 ش، تهران.

34. ژیلسون، آتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، 1376 ش، تهران.

35. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد رضائی و محمود موسوی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، 1375 ش، قم.

36. سبحانی، جعفر، الالهیات، به قلم حسن محمد مکی العاملی، مؤسسه امام صادق * چاپ پنجم، قم، 1423 ق.

37. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، جلد 6، لجنه اداره الحوزه العلمیه قم، چاپ اول، قم، 1413 ق.

38. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه دشتی، موسسه انتشارات مشهور، اول، قم، 1379 ش.

39. الشوایشی، السلیمان، واصل بن عطاء و ارائه.

40. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، دارالمعرفه، چاپ هشتم، بیروت، 1421 ق.

41. شیخ صدوق، الاعتقادات، (برنامه المعجم الفقهی).

42. شیخ صدوق، التوحید، تحقیق، سید هاشم حسینی طهرانی، جامعه المدرسین، قم، 1387 ق.

43. شیخ مفید، ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم الانصاری الزنجانی الخوئینی، دارالمفید، الطبعه الثانیه، بیروت، 1414 ق.

44. صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام، دارالنهضه العربیه، پنجم، بیروت، 1985 م، 1405 ق.

45. طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت، 1405 ق.

46. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، دارالاضواء، دوم، بیروت، 1406 ق.

47. طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1400 ق.

48. طوسی، نصیر الدین، قواعد العقائد، تحقیق علی ربّانی گلپائیگانی، لجنه اداره الحوزه العلمیه قم، قم، 1416 ق.

49. طوسی، نصیر الدین، قواعد العقائد، تحقیق علی ربّانی گلپائیگانی، لجنه اداره الحوزه العلمیه قم، قم، 1416 ق.

50. طوسی، خواجه نصیر الدین، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، شارح حلّی، حسن بن یوسف، تحقیق حسن مکی العاملی، دارالصفوه، لبنان، چاپ اول 1413 ق.

51. عبدالرضا جمالزاده، کاوشی در رابطه صفات و ذات، راهنما ابوالقاسم گرجی، مشاور علی رضا فیض، دانشگاه آزاد اسلامی، رساله دکتری، 1380-1379 ش.

52. عواد بن عبدالله، المعتزله و اصولهم الخمسه، مکتبه الرشد، سوم، ریاض، 1996 م، 1417 ق.

53. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، مکتبه الهلال، دوم، بیروت، 1421 ق.

54. فرحات، هانی نعمان، مسائل الخلاف بین فخر رازی و نصیر الدین طوسی، الغدیر، بیروت، اول، 1418 ق.

55. فردریک کاپلستون، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس، چاپ اول، 1383 ش، تهران.

56. قاضی، عبدالجبار بن احمد الهمدانی، شرح الاصول الخمسه، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت، 1422 ق.

57. کارل یاسپرس، اگوستین، ترجمه محمد حسن لطفی، نشر خوارزمی، چاپ اول، 1363 ش، تهران.

58. لئوجی. الدرز، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، 1381 ش، تهران.

59. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، 1375 ش، تهران.

60. محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، چاپ اول، 1382 ش، تهران.

61. محمد حسینی ابوسعده، الشهرستانی و منهجه النقدی، الموسسه الجامعه للدراسات و النشر، چاپ اول، بیروت، 1422 ق.

62. محمد رمضان، عبدالله، الباقلانی و اراؤه الکلامیه، مطبعه الامه، بغداد 1986 م.

63. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، انتشارات امیر کبیر، اول، تهران، 1374 ش.

64. مناعی، عایشه یوسف، اصول العقیده بین المعتزله و الشیعه الامامیه، دارالثقافه، چاپ اول، مصر، 1412 ق.

65. نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، 1328 ش.

1. Summa theologicaby Thomas Aquinas Translator, Dominican Province, American Edition, Part 1 (prima pars) 1/26/2006, America

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Editor EDWARD.2
CRAIG consultant Editor, LUCIANO FLORIDI

The Encyclopedia of Religion, Folio Bound.3
Views,distributed by Macmillan, 1994

(Stanford Encyclopedia of Philosophy(online.4

(The Catholic Encyclopedia(online.5

.6

ص:215

SUMMARY

THE ATTRIBUTES OF GOD IN ISLAMIC AND CHRISTIAN THEOLOGY

In this thesis we discussed the attribute of God in the view of Islamic theology and Christian theology.In Islamic theology there are three well known faiths i.e.Moathasila, Ashaira and Imamia.In it we tried to put forward the attributes of God in the view of great ones of these creeds.Moathasila believe that the attributes of God is God itself and we took out this belief from the theory of their great ones and we explained the two interpretation of the .Moathasila in this view

Ashaira believe that the attributes of God is not essence but two different things.In Ashaira there is also explanation of .their interpretation

,Imamias saying is

an attribute is a concept which a human brain can take out " from the perfection of a thing and the attributes of God is essence.Although there is similarity in Islamic theology and Christian theology but the great difference is the trinity because Christian believes in trinity and the Islamic .theology rejects it

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال 1385 هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
1.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
2.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
3.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
4.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
5.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
6.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109